Jardín Botánico de Bogotá
José Celestino Mutis
Centro de Investigación y Desarrollo Científico

Cultura y Naturaleza

Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia

Leonardo Montenegro (ed.)

ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ D.C.
BOG AGENDA POLÍTICA

Cultura y Naturaleza

Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia

Leonardo Montenegro Martínez (Editor)

ALCALDÍA MAYOR
DE BOGOTÁ D.C.

Mutisia clematis l.
Jardín Botánico de Bogotá
José Celestino Mutis
Centro de Investigación y Desarrollo Científico

GUSTAVO PETRO URREGO
Alcalde Mayor de Bogotá, D. C.

Jardín Botánico José Celestino Mutis

Junta Directiva

Margarita Flórez Alonso
Secretaria Distrital de Ambiente

Nora León Rodríguez
Directora Instituto de Estudios Ambientales -IDEA-
Universidad Nacional de Colombia

Ángel Guarnizo Vásquez
Persona Natural

Comité Directivo

Jardín Botánico José Celestino Mutis

Mauricio Garzón González
Director

Amparo Morales Amador
Secretaria General

Tania Elena Rodríguez
Subdirectora Educativa y Cultural

Claudia Alexandra Pinzón
Subdirectora Científica

Claudia Marcela Serrano
Subdirectora Técnica y Operativa

Carold Edith Gómez
Jefe Oficina Asesora Jurídica

Alexander Sáenz Sierra
Jefe Oficina Asesora de Planeación

Diana Patricia Guzmán
Jefe Oficina de Control Interno

Moisés Palacios
Jefe Oficina de Arborización

Juan Muelas Tróchez
Coordinador Programa Agricultura Urbana

Editor
Leonardo Montenegro Martínez

Comité Editorial
Juana Torres B.
Dubán Canal G.

Diseño
Diego Moreno

Diagramación
Johanna Orduz

Fotografías
Leonardo Montenegro

ISBN
ISBN: 978-958-8576-03-9

Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis
Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C.
Av. (Cll.) 63 No. 68-95 / Tel: 4377060 / Fax: 630 50 75
www. jbb.gov.co

Derechos reservados de autor:

Todo documento de esta publicación puede ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sea con fines académicos. Este libro y su contenido se encuentra protegido bajo una Licencia Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Colombia License de Creative Commons.

Cultura y Naturaleza. Leonardo Montenegro Martínez (ed.) – 1ª ed. – Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Mayo 2011.

472 p. : ilustraciones, fotos, gráficas, mapas y tablas; 17x23,5 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-8576-03-9

1. Cultura – Naturaleza – Ecología – Ecología Política – Medio Ambiente – Antropología de la Naturaleza – Epistemología de la Naturaleza – Colonialidad de la Naturaleza – Biología
2. I. Montenegro Martínez, Leonardo. II. Ulloa, Astrid. III. Escobar, Arturo. IV. Descola, Philippe. V. Ingold, Tim. VI. Biersack, Aletta. VII. Tsing, Anna L. VIII. Dussel, Enrique. IX. Lemm, Vanessa. X. Gudynas, Eduardo. XI. Hernández-Ávila, Leonardo. XII. Ticona, Esteban. XIII. Montenegro Martínez, Leonardo. XIV. Castro-Gómez, Santiago. XV. García Bustamante, Miguel. XVI. Tapia, Carmen Susana. XVII. Ardila, Carolina.

Índice

«*Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*» *9*
Leonardo Montenegro Martínez
Jardín Botánico de Bogotá

Primera Parte

«*Concepciones de la naturaleza en la antropología actual*» *25*
Astrid Ulloa
Universidad Nacional de Colombia

«*Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo*» *49*
Arturo Escobar
University of North Carolina

«*Más allá de la Naturaleza y la cultura*» *75*
Philippe Descola
École des Hautes Études en Sciences Sociales

«*Consideraciones de un antropólogo sobre la biología*» *99*
Tim Ingold
University of Manchester

«*Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza*» *135*
Aletta Biersack
University of Oregon

«*La naturaleza en construcción*» *195*
Anna L. Tsing
University of California

«*La cuestión ecológica en Marx*» *227*
Enrique Dussel
Universidad Autónoma de México

«*El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal*» *239*
Vanessa Lemm
Universidad Diego Portales

Segunda Parte

«*Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina*» *267*
Eduardo Gudynas
Centro Latino Americano de Ecología Social

«*Territorios, territorialidades y multiculturalismo*»
Leonardo Hernández-Ávila *295*
Jardín Botánico de Bogotá

«"*El Vivir bien*" *o "El Buen vivir". Algunas disquisiciones teóricas*» *309*
Esteban Ticona
Universidad Mayor de San Andrés de La Paz

Tercera Parte

«*Naturaleza y sociedad. A propósito de la naturaleza de los desastres*»
Leonardo Montenegro Martínez *323*
Jardín Botánico de Bogotá

«*La historia natural en el orden clásico y geopolítico del saber*»
Santiago Castro-Gómez *337*
Pontificia Universidad Javeriana

«*Los Llanos Orientales colombianos y el llanero:*
¿Una historia de la naturaleza?»
Miguel García Bustamante *355*
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

«*Concepciones de río y agua en el medio y bajo Caquetá:*
una aproximación histórica»
Carmen Susana Tapia *371*
Universidad Autónoma de Madrid

«*Configuración de paisajes coloniales en los siglos XVII*
y XVIII en el territorio guane de Santander»
Carolina Ardila *411*
Universidad Nacional de Colombia

Reconocimientos

Orangine

Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia

Leonardo Montenegro Martínez[1]
Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis
montenegromartinez@gmail.com

Presentación

El esfuerzo editorial del Jardín Botánico José Celestino Mutis de Bogotá, «Cultura y Naturaleza - Aproximaciones a propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia», fue y es -por decir lo menos- un proyecto ambicioso, audaz y pertinente, que hoy se presenta sin falsas modestias con el buen sentimiento de la obra colectiva hecha a cabalidad, para mover a la reflexión y la acción transformadora, como corresponde a la conmemoración dos veces centenaria de la gesta de liberación continental, de la cual no fue ajeno quien lleva el nombre del Jardín, El Sabio Mutis, quien murió en 1808, en los albores del llamado Grito de la Independencia de 1810, después de haber sido el Fundador de la Expedición Botánica y el Maestro de quienes en la década siguiente darían su vida por la Independencia Nacional, con José María Carbonell a la cabeza, quien fuera el Secretario de aquella Expedición y Mártir de la Patria en la Huerta de Jaime en 1816.

Un libro ambicioso por la amplia gama de disciplinas humanas que convocan esas dos palabras simples y profundas –Cultura y Naturaleza- y que como podrán comprobarlo sus lectores nos llevarán de la mano por la filosofía y la epistemología, la historia del saber y la geopolítica, las imposiciones homogenizantes y las afirmaciones culturales locales y regionales, las ciencias naturales y sociales, la biología y la ecología, la economía y la antropología, la política y el poder.

[1] Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Maestría en Estudios de Género y Doctorado (c) en Historia de la misma universidad.

Ambicioso también por la convocatoria a lo más destacado y diverso del pensamiento académico del «Norte» y del «Sur» que respondieron positivamente con serena aplicación metodológica, rigor científico y generoso despliegue de sugerencias prospectivas.

Audaz porque apunta al centro del debate del momento. El mundo académico, científico, económico y político está inmerso en este debate, es por así decirlo «el debate mundial», al punto de que se afirma –no sin razones, hechos y datos- que vivimos una «crisis civilizatoria», es la sobrevivencia misma de la especie humana la que está en juego en ésta relación entre naturaleza y sociedad.

Audaz también porque –justo en este fin de año de 2010- el mundo está conmovido por las consecuencias cada vez más dramáticas del calentamiento global. De hecho, en Colombia acaba de declararse formalmente la «emergencia económica, social y ecológica» por los desastres invernales y damnificados que ya suman cerca de dos millones de personas, constituyéndose en el más grave de toda nuestra historia como nación. En Europa y los Estados Unidos también se resiste un invierno histórico, con las temperaturas más extremas de las últimas tres décadas.

Sería pues redundante anotar algo más sobre la audacia, pertinencia y oportunidad de éste esfuerzo editorial. Mejor, invitarlos a acercarse a sus contenidos, organizados desde lo más general del pensamiento hasta lo más particular de la acción georeferenciada. El libro se encuentra dividido en tres partes: la primera se ocupa de las apuestas teóricas más relevantes del mundo académico e integran esta sección aportes diversos como veremos enseguida. La segunda sección plantea posiciones, críticas y aportes desde una mirada y una práctica política, académica y administrativa, y así como en la primera parte encontramos valiosos aportes para tener herramientas analíticas en esta encontramos algo más cercano a la militancia y crítica medioambiental. En la tercera parte, encontramos una serie de artículos con una mirada histórica sobre la configuración del paisaje, la naturaleza y la mirada sobre ella y son una muestra de cómo podemos hacer lecturas que combinan la historia de la ciencia, de la política y del poder, con la antropología y la ecología, lo que nos permite realizar análisis más cuidadosos y profundos que nos permiten tener una mayor claridad sobre las problemáticas socioambientales contemporáneas.

En la primera parte encabeza nuestros invitados, la antropóloga Astrid Ulloa, de la Universidad Nacional de Colombia, quien nos presenta su artículo «Concepciones de la naturaleza en la antropología actual» que es un completo panorama que reivindica la presencia temprana de la antropología en el debate

sobre la naturaleza y la cultura y sobre cómo se han ido transformando los distintos enfoques antropológicos al respecto. Ya no la naturaleza pasiva sino activa, los nuevos énfasis, la biodiversidad, la etnobiología, la ecología cultural, la conservación participante, la etnografía de la bioprospección, entre otros. Nuevas categorías y nuevas preocupaciones, del desarrollo sostenible a la biodiversidad, del cambio climático a lo ecosistémico, la relación entre movimientos sociales y ambiente, los derechos de los pueblos nativos, la construcción de identidad, la ecología política, el poder global y local, las modificaciones de lo biológico, la bioética, los xenotrasplantes y la transgénesis en plantas y animales, los derechos de lo no humano, la relación entre lo biológico y lo artificial. En el horizonte afinamientos de la antropología ecológica, la ecología histórica, la ecología humana, la etnoecología, como una ponderada invitación a repensar lo político y lo científico. En este sentido, el artículo de la profesora Ulloa es la adecuada introducción a la problemática del libro y a su intencionalidad.

Arturo Escobar, desde la Universidad de North Carolina (USA), nos introduce en las «Epistemologias de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza», para ayudarnos a distinguir las tendencias teóricas y las prácticas elaboradas desde el más establecido positivismo hasta las formas recientes de constructivismo, con sus correspondientes compromisos filosóficos y posiciones políticas. El realismo epistemológico con dos variantes, perspectiva de la ciencia positivista y perspectivas de la ciencia de sistemas; El constructivismo epistemológico con cuatro variantes, constructivismo dialéctico, interaccionismo constructivista, perspectivas fenomenológicas y postestructuralismo antiesencialista; y el neorrealismo epistemológico con dos variantes, neorrealismo deleuziano y realismo holístico. Nos informa además que las preocupaciones no se han agotado pues hoy debe responderse a la hiper-mercantilización y a la hiper-tecnologización de la vida y de los problemas ambientales que se han creado a partir de ellas, lo cual no será solo una cuestión de propuestas interdisciplinarias, sino una ruptura epistemológica de las ciencias como las conocemos y la creación de un saber ambiental complejo, que oriente sus esfuerzos reconstructivos hacia la sustentabilidad de una realidad profundamente relacional, pues las cosas no existen independientemente de sus relaciones.

Por otra parte Philippe Descola, de la École des Hautes Ëtudes en Sciences Sociales (Francia) en su escrito «Más allá de la Naturaleza y la Cultura» utiliza el recurso de la forma como están organizados los pisos y secciones del Museo de Historia Natural de la ciudad de La Plata, capital provincial de Buenos Aires, Argentina, para mostrarnos el orden de pensamiento que rige

al mundo. La planta baja está ocupada por la naturaleza, hay que subir un piso para ver a la humanidad, o mejor, residuos dispersos de su cultura material. Y en lo cultural lo Andino brilla, lo de Selva y Sabana está confinado. Es la «torre de babel» de las lenguas y las costumbres reflejando en dos pisos confusiones de dos siglos, incluyendo las fracciones de conocimiento en búsqueda de reconocimiento. Nuestra cosmología se agota, dice, pronto parecerá anticuada, el entorno natural ha sido antropizado, su existencia como entidad autónoma es una ficción, incluido el sustrato biológico de la humanidad, por la ruta de la reproducción «in vitro», la clonación de mamíferos, la incidencia en el genoma humano, lo genéticamente modificable, sin respeto por certeza alguna. Y no se detiene allí, habla de las fronteras en disputa entre naturaleza y cultura, como los derechos de los animales domésticos o la capacidad de otros para usar herramientas, lo cual era de la exclusividad humana, lo cultural. Aparecen en el panorama refinamientos de antropologías materialistas y simbólicas propias de un ambiente humano y no humano, identificaciones, semejanzas y diferencias, sistemas anímicos, interpretativos, analogías y el naturalismo, el mestizaje, la hibridación, la diversidad a salvo.

Tim Ingold, de la Universidad de Aberdeen (Escocia) nos autorizo a publicar su artículo «Consideraciones de un antropólogo sobre la biología», desde donde sienta las bases para una adecuada integración de la antropología en el campo más amplio de la biología. Lo cual pasa por una biología alternativa, no alguna especie de sociobiología tardía, sino pensamiento relacional, también síntesis y desafío. Circulan en esta elaboración diferencias de enfoque sobre viejas dualidades: humanidad/animalidad, unidad psíquica del género humano, individuo/sociedad, lo innato/lo adquirido. Personas, animales, partidos entre la condición física de la animalidad y la condición moral de la humanidad, esencia humana sobrepuesta en un sustrato animal. El darwinismo y la síntesis moderna, la biología de los organismos, el neodarwinismo y la evolución de la cultura, la antropología de las personas y hacia una lógica de las relaciones, enmarcan este gran aporte.

Aletta Biersack, de la Universidad de Oregon (USA) nos invita a «Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza», señala cinco reorientaciones teóricas: superar el reduccionismo de las ecologías anteriores, la dualidad naturaleza/cultura, considerar la dinámica de las articulaciones locales/globales, matizar términos como estructuras, sistemas y variables para dar cabida a actores y eventos e ir más allá de las desigualdades de clase –de corte marxista- ponderando las de inspiración feminista o de género y de raza o etnicidad, entre otras. El aporte invoca la historia de Roy

Rappaport (1926-1997) y su contribución al enfoque ecosistémico, el uso de la categoría «ecología política» en un sentido neomarxista y su convicción de que la ecología es economía política o no es nada. Más allá del idealismo/materialismo; desarrollo, estudios transnacionales y el concepto de lugar; diferencia, feminismo y postcolonialismo; investigación hoy y un reporte de las contribuciones sobre los temas anteriores, estructuran la invitación dicha.

Ana Tsing, de la Universidad de California (USA), bajo el título «Naturaleza en construcción» reseña como desde la Declaración sobre Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU en Río 92 emerge la aceptación global de la naturaleza como nuestro hogar y los seres humanos como el centro de las preocupaciones del desarrollo sostenible. El derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza. Pero se pregunta por los intereses en pugna tras la retórica ambiental. El ecologismo parece triunfar en los foros, pero parece incapaz de frenar la maquinaria del desarrollo. Se acuña el transaccional «desarrollo sostenible» para eludir las luchas por la justicia social, los derechos de los pueblos, la desigualdad Norte-Sur, el eco-imperialismo. El uso de «proyectos» que son paquetes organizados de ideas y prácticas que responden a intereses específicos que van a afectar ambientes y pueblos. Los historiadores ambientales, los estudios científicos, la ecología política y la antropología cultural son la nueva academia interdisciplinaria para abordar la coyuntura ambiental de ésta «naturaleza en construcción». Cuatro corrientes que tienden a confluir y convertirse en talanquera a los recurrentes contubernios de administradores y grandes capitales, las catástrofes sociales-naturales que propician las simplificaciones del paisaje y del desarrollo que patrocinan los Estados. La presentación de la presencia de las corrientes en confluencia es ilustrada con casos específicos como el de la historia de la irrigación pública en los Estados Unidos, la fiebre del oro en California, la historia ambiental del régimen colonial, la conservación en el Sur de África, la erosión en Lesotho. La micropolítica del poder, la teoría de los ecosistemas para analizar el medio ambiente de la post-II guerra mundial europea o el de la vida pastoril en el Sahel de África occidental. Los proyectos científicos ligados a aspiraciones nacionales o imperiales en la historia de la botánica económica, los jardines botánicos y la silvicultura colonial, como en los Bosques de Teca en Java o los aldeanos de los Garwhal Himalayas. La antropología cultural presente en la defensa de los Penan y su hogar en la selva tropical de Sarawak en Malasia, en la formulación de políticas estatales para zonas comunes de pastoreo en Botswana o para vincular a la ciencia a la resistencia por desarrollar y mantener los paisajes boscosos en

todo el mundo, ante el abuso de la silvicultura en la India, la regeneración de los árboles *sal* en Bengala o los efectos sociales de la «revolución verde» en Malasia. Finalmente llama la atención sobre que no son solo las divergencias (pobladores vs. Estado, colonos vs. nativos, activistas vs. corporaciones) las que motivan a la antropología cultural y la ecología política, sino también las colaboraciones o alianzas como la de pueblos tribales, sindicatos y activistas urbanos para detener la Represa Narmada en la India o el apoyo internacional al ecofeminismo de Chipko en el norte de la India. El uso muy extendido de la cartografía como herramienta en la defensa de gentes y territorios. Culmina su ensayo formulando una decena de preguntas sobre los contextos, que hacer ante el aumento de la retórica ambiental globalizante, las formas locales apropiadas para la conservación de los entornos naturales, las implicaciones de las especializaciones ambientales, la integración de los conocimientos para la construcción del movimiento ambiental, a modo de sugerencias para «la naturaleza en construcción» de su propuesta integradora.

El profesor Enrique Dussel, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, nos colabora con el ensayo «La Cuestión ecológica en Marx», donde el reconocido pensador plantea que una verdadera Ética de la Liberación debe tratar la cuestión ecológica, pero lo debe hacer «a su manera», porque en general se enfrenta la destrucción de la vida por el uso de una tecnología devastadora, sin precisar que la tecnología es el efecto del uso de un criterio que sí es la causa de la extinción de la vida en el planeta. Nos remite a la anécdota de una discusión acalorada con ecologistas norteamericanos en California, que se encolerizaron cuando se mencionó a Marx, por ser un «antropocéntrico» incurable y que –en realidad- este artículo es una respuesta a ellos. Dice que es una paradoja que se atribuya a Marx una posición de desprecio por el entorno natural, basándose en un aparte del Programa de Gotha (1875) donde inmediatamente después de esbozar su tesis de que «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura» explica que el trabajo no es en realidad la fuente, porque la naturaleza es la fuente de los valores de uso, la primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo. El ensayo del Profesor Dussel transita desde allí por eruditas reflexiones apoyado en las categorías más reconocidas del marxismo, como el valor de cambio y de uso en el capitalismo, el papel del trabajo humano en la acumulación, la teoría de la renta y otros según lo cual el principio ecológico por excelencia de toda teoría ecológica está centrada en la dignidad de la vida de la naturaleza. Marx sugiere que es el capital, el proceso de competencia entre capitales, la verdadera causa destructora de la vida en la naturaleza y

de los trabajadores, al colocar a las personas como medio y a las cosas como fin. Liberar a la tecnología del imperativo del capital no es un propósito de muchos movimientos ecologistas, por ignorar lo que es el capital y cómo funciona, lo cual es urgente para todas las naciones, principalmente para las periféricas. El ejemplo de la explosión productiva de China, los efectos nocivos de la industrialización son visibles en la contaminación de Beijing. La vida en la tierra debe ser hoy el objeto de una teoría ecológica, lo cual pasa por la crítica radical del capital como causa de la extinción de los bienes naturales. Marx proporciona el marco teórico para desarrollar un urgente capitulo para una teoría y ética de la liberación ecológica.

Vanessa Lemm, de la Universidad Diego Portales (Chile), nos presenta su escrito «El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal» es el título que propone para abordar el concepto de biopolítica en Foucault a través del planteamiento de Nietzsche del papel que juega la vida animal en la autocomprensión del ser humano, en su política y en su cultura. Se hace una presentación del concepto de biopolítica del pensador francés para introducir el debate contemporáneo de la filosofía del pensador alemán desde el punto de vista de la biopolítica afirmativa como resistencia al proyecto de dominación y control de los procesos vitales. La Biopolítica como un nuevo paradigma de poder político. Cultura, política y animalidad del ser humano. Concluye con una reflexión sobre la relación entre la vida animal y la vida de la especie, la eliminación de los individuos a favor de la humanidad, el sacrifico de las partes a favor del todo, como esencia de las ideologías totalitarias y la actualidad o pertinencia de un nuevo humanismo.

En la segunda parte Eduardo Gudynas del Centro del Centro Latino Americano de Ecología Social CLAES (Uruguay), en su escrito «Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina», estructura su aporte en la herencia europea de las concepciones de la naturaleza, la frontera salvaje, la naturaleza como canasta de recursos, la naturaleza como sistema, crisis ambiental y biodiversidad, la naturaleza como capital, la naturaleza fragmentada, redescubriendo una naturaleza silvestre, la naturaleza como madre tierra, biocentrismo y derechos de la naturaleza, creación social de la naturaleza, dualismo y progreso, a través de todo lo cual ilustra nuestra historia continental, los esfuerzos por remontar las falsas disyuntivas entre naturaleza y sociedad, bienestar y destrucción del entorno, los debates cruciales, las corrientes de pensamiento heredadas y los conocimientos nativos muchas veces marginalizados y subordinados, así como

las dinámicas de mezcla de saberes que provienen tanto de la cultura ancestral como de recientes avances de la antropología ecológica y la ética ambiental, puestos de acuerdo en conceptos que abandonan el de la naturaleza como contenedor o excusa para la apropiación y la dominación.

Frank Leonardo Hernández Ávila, Jardín Botánico de Bogotá (Colombia), «Territorios, territorialidades y multiculturalismo». La diversidad cultural ha sido reconocida e implica el surgimiento de ordenamientos territoriales contra-hegemónicos. Territorio y territorialidad son nociones que remiten al fundamento de las diferenciaciones étnico-cognitivas y los conflictos ambientales. En el contexto encontramos colisiones históricas, entre lo que se ha llamado la «civilización occidental» y los «otros» pueblos, cuando no los «primitivos», y ha sido también el enfrentamiento entre el llamado pensamiento trascendente vs. el pensamiento inmanente. De esta forma encontramos espacialidades diferentes, en donde lo local, lo nacional y lo global son transversales entre sí. Es reconocer le territorio como entidad construida socialmente. Una entidad desarraigada por la modernidad, atravesada por las tecnologías de la información y la comunicación, en un entorno de capitalismo flexible, en que encontramos una etnicidad referida al ser y una territorialidad al estar.

Esteban Tinoco Alejo, de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz (Bolivia), presenta «"El vivir bien" o "el buen vivir", algunas disquisiciones teóricas» para sustentar una reflexión que proviene de los pueblos indígenas y campesinos andinos y amazónicos, como memoria histórica pero también presente en la búsqueda del horizonte de reestructuración y exploración, tendiente al equilibrio, según afirman esos mismos pueblos. Hay una aproximación conceptual a ese «vivir bien» o «buen vivir» asimilable a lo que en Colombia se denomina «vivir con dignidad». Se trata de una experiencia civilizatoria de miles de años, que al contrario de otros conceptos como etnicidad, identidad e incluso cultura e interculturalidad fueron acuñados desde la academia e incluso apropiados por las comunidades indígenas y campesinas, con el «buen vivir» sucede lo contrario, intenta ser apropiado por el mundo académico y la sociedad en general. Herencia de los Estudios Andinos de los años 80s, el concepto tendría una traducción nativa como *suma gamaña*, *sumaj kawsay* o *buen vivir*. Una referencia a lo agradable, lo bonito y el habitar, vivir, morar. Una convivencia no solo entre mujeres y hombres, sino con lo demás, las estrellas, el viento, el árbol, la piedra, los cerros, las aves, el puma, que son considerados nuestros hermanos. Una cultura de la

vida, en armonía con la naturaleza, en la cual seres no sometidos atraviesan el camino o *thakni* del servicio social. No se puede vivir bien si los demás viven mal o si se daña la naturaleza. Los ríos, los peces, las nubes son de la comunidad. El «buen vivir», vivir con dignidad, tiene que ver con austeridad y sin desperdicio. El «vivir bien» da orientaciones hacia un mundo mejor, y pone en duda nuestra herencia académica moderna colonial.

En la tercera parte Leonardo Montenegro Martínez, Fundación Latinoamericana para el Avance de la Ciencia, Funlaci (Colombia). Presenta su escrito «Naturaleza y sociedad. A propósito de la naturaleza de los desastres» en que se trata de ubicar el contexto de una sociedad humana con problemas de conducta, ubicación y adaptación desde cuando se pensó al «hombre» como el centro del universo, constructor del trabajo o dueño de la vida privada. Se muestra a Occidente como una cultura económica suicida, que de forma significativa vemos en el 2010 sobre el debate del calentamiento global con dos declaraciones enfrentadas: Copenhague y Cochabamba, los países desarrollados (y su cultura Occidental judeo-cristiana) contra el mundo. Economía al servicio de los pueblos o pueblos al servicio de la economía.

Santiago Castro-Gómez, del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), en su artículo «La Historia natural en el orden clásico y geopolítico del saber», nos ofrece un trabajo de descripción y análisis histórico que conecta lo que Foucault llamó el orden clásico del saber y las geopolíticas del conocimiento en el siglo XVIII, con énfasis en el Nuevo Reino de Granada durante el gobierno de los borbones. La emergencia de la tecnología de gobierno llamada «razón de Estado» para recuperar la economía española en decadencia, que hace puente con la geopolítica y el papel de los saberes como la Historia Natural, en particular de la Botánica, como la célebre Expedición que insólitamente aparece en el origen de nuestra independencia. El puente entre la arqueología y la genealogía y el modo en que son clasificadas las poblaciones humanas en el orden clásico del saber. Así, Foucault y el orden clásico del saber, Botánica y razón de Estado y el orden de las razas, estructuran un material para pensar la relación y dependencia entre dos tecnologías: las tecnologías del ordenamiento de signos y las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones.

Miguel García Bustamante, profesor y rector de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca (Colombia), nos presenta su escrito «Los Llanos Orientales colombianos y el llanero: ¿Una historia de la naturaleza?». El espacio: los Llanos Orientales de Colombia, el tiempo: los Siglos XVI al XIX, los grupos

humanos interactuantes en esa región, naturaleza/humanidad, ¿quién influye a quién?, ¿Cómo se ha construido ese espacio? ¿Cómo se ha construido esa sociedad? García Bustamante nos presenta una visión general de los Llanos Orientales, la Orinoquía de Colombia, de las zonas de serranía y las sabanas naturales. Los llanos y sus pobladores: nativos tunebos, guayupes, saes y guahibos y las diferentes etnias que lo habitaban y los nuevos personajes, conquistadores y misioneros franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos. Sus formas de apropiación y el desarrollo de una nueva cultura que moldea el entorno y es moldeada por este: la caza, pesca y recolección, el caballo y el ganado, el llanero raso, jinete, entre la libertad y la esclavitud, en medio de las grandes extensiones inasibles, condicionados por el entorno, entre resguardos y hatos esperando el siguiente amanecer.

Carmen Susana Tapia Morales, de la Universidad Nacional de Colombia, y de la Universidad Complutense (Madrid). En su escrito «Concepciones de río y agua en el medio y bajo Caquetá: una aproximación histórica», nos presenta como la Amazonía es sinónimo de ríos, de aguas y exuberante diversidad biológica. Las lecturas distintas dependiendo de la distancia del lector. Habitantes autóctonos y pobladores foráneos desde la época prehispánica hasta nuestros días. El medio y bajo Caquetá, descripción geográfica e hidrológica, desde el Cañón de Araracuara hasta la desembocadura del Apaporis. El marco teórico de la investigación a modo de provocación para empeños similares, historia del asentamiento y colonización del territorio, términos, definiciones, pensamientos, microrelatos, textos breves y apuntes que brindan pistas acerca de cómo se percibe el entorno físico y social o «arquitectura del paisaje». Expedicionarios, viajeros, exploradores y otros actores externos verbalizadores de imágenes, valores, mitos, aprensiones, juicios y prejuicios del entorno. El proceso histórico y simbólico del agua, «El agua brota al paso de la serpiente»: concepción prehispánica del medio y bajo Caquetá, que podemos ver representada en los petroglifos de la región. La intrusión a un territorio codiciado: el río como espectador silente de los procesos de colonización del medio y bajo Caquetá. Siglo XIX: Un escenario desolador de la ribera, el afán de «progreso», descuajar montes para extraer vegetales, minerales y comerciar con el Brasil. El terror e impunidad de la Casa Arana, captura y esclavización de indios y otros fugitivos, los despojos humanos en los ríos y la desolación de los poblados indígenas tras la lucrativa empresa cauchera que continúa con otros productos y otros actores en el siglo XX, con la consecuente sobrexplotación de «recursos naturales», y la representación de los conflictos sociales del país que migran a la región de

la mano de los desposeídos por la violencia en otras regiones, de parte del mismo Estado o de los mismos intereses nacionales y transnacionales que han originado la violencia y la destrucción en otras partes del país.

Por último tenemos el trabajo de Carolina Ardila Luna, de Universidad Nacional de Colombia, «Configuración de paisajes coloniales en los Siglos XVII y XVIII en el terreno Guane de Santander», que es una investigación de historia ambiental, ampliamente documentada desde el Archivo General de la Nación en Bogotá, del territorio guane en Santander (Colombia), a través de la cual devela la relación de la crisis ambiental global con los impactos de las relaciones y prácticas de la sociedad occidental, como ejemplo específico de lo que fue la historia latinoamericana en 300 años de colonialismo y sus efectos anteriores y vigentes. Relaciones naturaleza/sociedad, los actores nativos, los extranjeros y la transformación del paisaje, incluyendo las acuarelas del artista David Becerra Castañeda para ilustrar visualmente esos cambios. Ardila nos lleva a un recorrido por el territorio guane desde la llegada de los españoles en 1540, realizando una lectura desde coordenadas como el concepto de territorialidad itinerante y nos muestra los cambios explicados a través de nociones como las de la transformación de paisaje cultural al paisaje colonial. Un trabajo que permite recoger la sugerencia de la necesidad de conocer la historia para entender el presente y proyectar algún futuro amable a partir de lo que existe.

Leonardo Montenegro
Editor
Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis

Primera Parte

Minca

Concepciones de la naturaleza en la antropología actual

Astrid Ulloa[1]
Universidad Nacional de Colombia
eaulloac@unal.edu.co

La Biodiversidad, el acceso a recursos genéticos y actualmente el cambio climático global, son temas que trascienden los contextos locales y que ponen a dialogar ideas y prácticas relacionadas con el medio ambiente, el paisaje, los ecosistemas y la naturaleza. Desde los inicios de la disciplina, la antropología ha estado en medio del debate sobre naturaleza y cultura; sin embargo, hoy las relaciones de los seres humanos con la naturaleza se han tornado en el centro de muchos debates globales y la antropología ha adquirido un lugar importante en dichas discusiones, indagando acerca de la manera en que diversas nociones de naturaleza coexisten y entran en negociación o en conflicto en determinados momentos históricos.

Desde la perspectiva analítica, los enfoques antropológicos sobre las interrelaciones de la naturaleza y la cultura se han ido transformando, desde una perspectiva dual hacia el surgimiento de múltiples visiones que analizan tanto los contextos de conocimiento y poder en el que están inmersas como las formas de interrelación de diversos conocimientos sobre el manejo ambiental, como opciones frente a las trasformaciones ambientales contemporáneas. Esto ha implicado un largo proceso de transformación e interacción de la noción occidental moderna de naturaleza (la cual se opone

[1] Profesora Asociada, Universidad Nacional de Colombia. Antropóloga, PhD. University of California, Iivine; M.A., University of California, Irvine y Pregrado Universidad Nacional de Colombia. Entre sus publicaciones encontramos los libros The Ecological Native. Indigenous movements and ecogovernmentality in Colombia (2010-2005); La construcción el nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia (2004); (con Heidi Rubio y Mónica Rubio) Tras las huellas de los animales (1998); (con Heidi Rubio y Claudia Campos) Trua Wuandra: estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utria, Chocó, Colombia (1996). Recientemente ha editado Perspectivas culturales del clima (2011); (coeditado con Luz Marina Donato, Elsa M. Escobar, Pía Escobar) los libros Mujeres indígenas y cambio climático (2008), Mujeres indígenas territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano (2007), Mujeres indígenas y biodiversidad (2005); (con Germán Palacio) Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental (2002); Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano (2002); (con con Heidi Rubio y Claudia Campos) Manejo de fauna con comunidades rurales (2001).

a cultura) con nociones hibridas de cuasi-objetos y cuasi-humanos. De igual manera, ha implicado transformaciones de concepciones de la naturaleza como una entidad apolítica hasta nociones de naturaleza como construcción social con implicaciones políticas.

Dada la amplitud de estas temáticas, en este escrito inicialmente daré un contexto general de las genealogías de los diversos enfoques antropológicos contemporáneos que abordan las relaciones naturaleza/cultura, para luego centrarme en tres ejes de interés: Lo natural, lo político y lo híbrido. Ejes que se complementarán con ejemplos de análisis puntuales que se están desarrollando en la antropología.

Genealogías antropológicas de la naturaleza

Diversas nociones sobre naturaleza han coexistido en un mismo escenario social y de acuerdo con situaciones históricas particulares. Así por ejemplo, nociones de naturaleza inscritas en visiones monistas o dualistas han estado presentes en diversos tiempos y espacios. Sin embargo, nociones específicas de naturaleza han sido hegemónicas en momentos históricos particulares. Así, por ejemplo, la concepción moderna de naturaleza – basada en una visión dual frente a la cultura- ha alimentado las concepciones científicas y, por supuesto, las investigaciones antropológicas para interpretar las concepciones ecológicas de diferentes sociedades. Las tendencias actuales en la antropología retoman elementos de enfoques previos, los cuales se pueden resumir en tres fases centradas en: a) los factores ambientales y su incidencia sobre los fenómenos sociales (determinismo ambiental); b) los efectos de los procesos culturales en el entorno (determinismo cultural); c) una perspectiva ecosistémica donde se analizan las interrelaciones de los humanos con su ambiente y la manera en que se condicionan mutuamente. Las categorías de naturaleza y de cultura permitían pensar las relaciones de los humanos con el entorno, para luego centrarse en la interrelación (Milton, 1996, Little, 1999, Orlove, 1980; Ulloa, 2001).

Desde el final de la década de 1980 las críticas posmodernas de las concepciones occidentales han permitido la deconstrucción y reconfiguración de las oposiciones modernas de naturaleza/cultura, cuerpo/mente, emoción/razón, al igual que la de mujer/hombre, y han ayudado a reconsiderar las epistemologías y metafísicas modernas al concebir las nociones y representaciones sobre la cultura y la naturaleza como socialmente construidas.

Estos replanteamientos se articularon con las demandas de los movimientos ambientalistas desde la década de 1970 y alimentaron las discusiones de las ciencias sociales y naturales, ayudando a la consolidación de nuevas perspectivas

teóricas, cuestionando las concepciones y relaciones con la naturaleza y presentando un modelo político que critica la estrategia global del crecimiento ilimitado y la racionalidad moderna en su faceta de subordinar, conquistar y dominar la naturaleza. Paralelamente la política cultural y ambiental de los movimientos sociales, étnicos y campesinos brindaron a las ciencias sociales formas alternas de pensar lo político y de replantear categorías como naturaleza y cultura, las cuales no respondían a sus dinámicas y prácticas culturales (Ulloa, 2004). Estos procesos sociales ayudaron a reconfigurar el derecho internacional y abrieron espacios democráticos entorno a la crisis ambiental y del desarrollo, pero también proporcionan el surgimiento de una estrategia global para controlar el medio ambiente (Convenio de Diversidad Biológica, Protocolo de Kyoto). Finalmente, no se puede desconocer el papel de la antropología feminista en la reconstrucción de la dualidad, al plantear que cada cultura y cada noción de género son el resultado de procesos de construcción social antes que de procesos naturales. Los replanteamientos feministas (Haraway, 1988, 1991; Harding, 1996) permitieron cuestionar el papel de las ciencias en la generación de sexismos, racismos y clasismos, la naturalización de categorías, el desconocimiento de otros ámbitos de producción del saber y las relaciones de poder subyacentes, lo que conllevaba la ignorancia de conocimientos parciales y situados en condiciones históricas y sociales particulares.

De acuerdo con Little (1999) las transformaciones que se han dado en la antropología ecológica, ambiental o de la naturaleza pueden sintetizarse en: a) Cambios en la concepción dual de naturaleza/cultura; b) Introducción de análisis que articulan lo local, regional y global; c) Nuevas concepciones de la historia; d) Replanteamientos sobre la espacialidad (territorio, lugar y paisaje). Esto permitió pasar de una antropología centrada en la opción naturaleza/cultura a una perspectiva más amplia donde conceptos de ecosistema y medio ambiente permiten unos niveles de análisis que consideran las relaciones entre los humanos y su medio ambiente en un sentido amplio que articula lo local, regional y global.

Fruto de esas transformaciones en la antropología contemporánea, las discusiones actuales en torno a la naturaleza se centran en nuevos tipos de análisis, en los cuales la naturaleza es un ente con capacidad de acción y con un dinamismo propio que replantea la visión de una naturaleza pasiva o prístina. Así mismo, la naturaleza y la cultura se plantean como construcciones sociales que implican que los humanos no son determinados por el medio ambiente y a su vez que la naturaleza no es determinada por los intereses individuales. Esto permite un nuevo entendimiento de la relación naturaleza/

cultura como interdependiente e interactiva, en la cual ambas se ven afectadas recíprocamente (Descola, 1996, 2003, 2005; Escobar, 1999, 2005; Blatter *et al.,* 2001; Balée, 2006; Nazarea, 2006; Ulloa, 2001). Así mismo, los análisis sobre grupos sociales en contextos particulares evidencian cómo diversas nociones sobre la naturaleza responden a procesos históricos específicos. De igual manera, la escala y las dimensiones locales, regionales, nacionales y globales son básicas para redimensionar cómo se articulan nociones específicas de naturaleza con problemáticas ambientales globales.

La dimensión temporal también permite nuevas perspectivas de análisis, que ponen énfasis en los procesos históricos de interrelación de los humanos con el entorno. Balés (2006:79) plantea que «la ecología histórica se relaciona con las interacciones entre sociedades y humanos a través del tiempo y las consecuencias de esas interacciones para entender la formación de culturas y paisajes contemporáneos y pasados». La ecología histórica considera el paisaje como un lugar de inscripción de procesos históricos y culturales en que los humanos tienen capacidad de acción. Estas interacciones e inscripciones consideran tres dimensiones del tiempo: eventos (episodios de corto tiempo), coyunturas (ciclos) y procesos de larga duración. Dimensiones que alimentan y entran en diálogo con otras perspectivas antropológicas cuyas dinámicas de los actores sociales y sus relaciones con el entorno requieren una mirada histórica y contextualizada.

Análisis específicos relacionados con los nuevos énfasis sobre la naturaleza, por ejemplo, la biodiversidad, involucran diversas perspectivas, desde planteamientos que se centran en la construcción histórica y política de dichos discursos (Escobar, 1999) o los impactos humanos en la biodiversidad, hasta los conocimientos asociados a lugares específicos que permiten la restauración de la misma (Nazarea, 2006). Estas perspectivas han generado campos específicos de investigación; la etnobiología de la diversidad agrícola, la ecología cultural de los recursos genéticos de las plantas, la conservación participativa, las políticas de los recursos genéticos, el manejo de recursos y la etnografía de la bio-prospección, entre otros (Fisher, 2003; Orlove y Brush, 1996; Nazarea, 2006; Hayden, 2003).

Crumley, Van Deventer y Fletcher (2001) proponen tres dimensiones para analizar las perspectivas contemporáneas de la antropología sobre lo ambiental y la naturaleza; una centrada en las definiciones de lo ambiental y en la manera cómo se interpreta la naturaleza, que da cuenta de las diversas nociones históricas; la segunda da cuenta de las creencias y valores, analiza

las dimensiones éticas de dicha interrelación y sus implicaciones para la justicia ambiental; la tercera se relaciona con la aplicación y el compromiso que implican las políticas públicas sobre lo ambiental y la manera en que la antropología se involucra en ellas.

Escobar (2005) plantea que hay tres factores a considerar para revisar la noción occidental de naturaleza frente a la crisis ambiental y a la necesidad de plantear nuevas opciones de relacionarnos con lo natural, a partir de diferentes prácticas ecológicas, económicas y culturales. Estos factores implican considerar: «a) los cuestionamientos críticos de la epistemología de la naturaleza, sobre las variedades de constructivismo y de epistemología crítica; b) las concepciones subalternas, marginales y minoritarias de la naturaleza y del mundo; y c) las estrategias políticas de defensa de estas formas de conocer, de esos modelos locales de naturaleza, de esos mundos diferentes» (2005:147).

Por lo tanto, la antropología contemporánea en torno a la naturaleza ofrece una seria de posibilidades de análisis que van desde el replanteamiento de las categorías de naturaleza/cultura, la pérdida tanto de conocimientos como de la biodiversidad misma, las propuestas concretas para confrontar el deterioro ambiental, la necesidad de etnografías densas sobre prácticas y conocimientos en lugares específicos, el seguimiento de las genealogías de los discursos ambientales, las políticas globales y su incidencia en lo local, hasta el activismo político frente a los derechos de los humanos y de los no humanos. Las tendencias y enfoques reseñados son algunos de los estudios que analizan las relaciones cultura/naturaleza, los cuales a su vez se reflejan en contextos académicos particulares. Así, por ejemplo, en Latinoamérica hay un claro interés hacia los movimientos sociales y su articulación con lo ambiental, la justicia ambiental y la crítica a los manejos ambientales bajo la óptica de las políticas globales -desarrollo sostenible, biodiversidad y cambio climático- (Ulloa, 2004, 2007; Escobar, 2005; Leff, 2005).

Sin embargo, dentro de estos replanteamientos y tendencias, considero que hay tres ejes analíticos que articulan los enfoques antropológicos sobre la naturaleza. Uno está centrado en la noción misma de naturaleza y en discusiones que evidencian diversas maneras de concebir lo natural; el segundo, centrado en lo político y en las relaciones de poder que se establecen entre nociones y prácticas que se han vuelto hegemónicas; el tercero en la hibridación como una manera de pensar procesos, especies y seres que ya no corresponden a ninguna dualidad y que involucran lo artificial y tecnológico. Cada eje a su vez ha articulado estudios sobre las interrelaciones entre sociedad

y naturaleza, que tienen un desarrollo y propuestas interesantes, las cuales han sido el resultado y el efecto de estas discusiones. Estos ejes tienen que ser combinados para poder dar cuenta de las nociones y prácticas ambientales locales en un mundo global. En los siguientes apartados describiré los puntos más importantes de estos ejes y discutiré de manera transversal ejemplos de tipos de investigaciones antropológicas que lo atraviesan.

Lo natural: entre el monismo y la dualidad

Descola y Pálsson (1996) consideran que los trabajos etnográficos han sido esenciales en la transformación desde una perspectiva dualista a una perspectiva monista. De hecho, varios investigadores (Descola, 1994, 2003, 2005; Ulloa, 1996, 2004; Århem, 1996; Viveiros de Castro, 1996, 1999) han descrito cómo, para algunas culturas indígenas, los animales y las plantas tienen comportamientos humanos y están regulados por reglas sociales; mientras que de manera recíproca los humanos pueden transformarse en animales. Las relaciones entre humanos y no humanos están en constante proceso de transformación y reciprocidad. A la luz de estos análisis, la dicotomía naturaleza/cultura se vuelve visiblemente deficiente.

Para analizar estas otras maneras de relación entre cultura naturaleza, investigadores como Oelshlaeger (1991) han propuesto cambiar la oposición naturaleza/cultura por el concepto de salvaje (no domesticado) para identificar los espacios que están fuera del control humano. Algunos constructivistas radicales han propuesto analizar el medio ambiente dentro del texto cultural en el cual el medio ambiente tiene un papel pasivo porque está bajo el simbolismo y la cultura. Sin embargo, de acuerdo con Descola y Pálsson (1996), estas perspectivas no proveen de una manera clara herramientas teóricas alternativas, por lo que proponen trascender el dualismo al analizar los procesos y las relaciones que den cuenta de la diversidad de procesos de objetivación.

Descola (1996, 2003, 2005) considera que las nociones occidentales no pueden explicar ciertas ideas y relaciones entre humanos y entidades no humanas. Sin embargo, él destaca que los antropólogos pueden describir las concepciones específicas que diferentes culturas tienen sobre la naturaleza. Para poder desarrollar esta perspectiva, estas descripciones tienen que surgir de las configuraciones, ideas y prácticas locales, al igual que de los conceptos que los locales tengan acerca de sí mismos y de los otros. Descola también destaca que al encontrar los patrones de significados o los esquemas de prácticas los

antropólogos pueden llegar a entender los modos de relación que estos tienen con las entidades no humanas. Por lo tanto, Descola (2003, 2005) plantea que los humanos establecen propiedades que asignan a los diversos seres (humanos, plantas, animales o cosas), lo cual constituye sus ontologías; posteriormente establecen relaciones entre estos seres conformando las cosmologías. Así mismo plantea que hay cuatro modos de identificación entre humanos y naturaleza: animismo (los no humanos están dotados de vida interior igual que los humanos), totemismo (los humanos y no humanos comparten propiedades físicas y morales), analogismo (todos los seres comparten propiedades físicas y morales), analogismo (todos los seres son diferentes entre sí) y naturalismo (sólo los humanos tienen vida interior). Sin embargo, estos modos de identificación coexisten en Occidente y permiten pensar procesos contemporáneos, por ejemplo, biodiversidad y cambio climático, dado que requieren repensar el naturalismo y sus relaciones de predación con la naturaleza.

Pálsson propone usar el paradigma que ella denomina comunitario, el cual rehúsa la «separación de la naturaleza y la sociedad y las nociones monológicas y de certeza, enfatizando en cambio la contingencia y el diálogo» (1996:72). Esta perspectiva implica ir más allá del individuo para centrarse en «la totalidad de la persona en acción, actuando dentro de contextos de su actividad» (1996:73). En este sentido, los humanos y el medio ambiente son vistos en un proceso de interrelación y reciprocidad. Además, esta perspectiva implica el partir del conocimiento local como una manera de entender estas relaciones.

Viveiros de Castro (1999) analiza las cosmovisiones de los indígenas amazónicos y destaca cómo los humanos y los no humanos comparten una esencia interna idéntica: la humanidad, pero con una diversidad corporal externa (envoltura humana o animal), que permite establecer relaciones sociales entre ellos y aprehender la realidad, como personas, desde diversos puntos de vista. Viveiros propone el *perspectivismo multinatural*, bajo el cual se debe analizar las relaciones entre los humanos y lo no humanos, no desde la dualidad, sino desde una multiplicidad donde prima lo social. De manera similar, Ingold (1994) considera que los nuevos enfoques en el ámbito conceptual deben replantear, por ejemplo, la dimensión de lo animal (no humano), donde éste se estudie en su capacidad de acción, intencionalidad y sentimiento, lo que permite reconsiderar los límites entre lo animal y lo humano. De esta manera, se deben tener en cuenta no sólo las actitudes y relaciones de los humanos hacia las especies, sino las de estas hacia los humanos, junto con la manera en que establecen una relación mutua.

En el mundo posmoderno coexisten diferentes nociones sobre la naturaleza. Escobar (1999) identifica tres regímenes de naturaleza -la naturaleza capitalista, la naturaleza orgánica y la tecno-naturaleza– como resultado de las situaciones históricas particulares de diferentes culturas. Cronon (1995) al analizar las preocupaciones ambientales contemporáneas identifica diversas nociones de naturaleza que coexisten aún en un mismo escenario social. Así la naturaleza puede ser entendida como un imperativo moral, el Edén, un artificio, una realidad virtual, una mercancía o como el diabólico extraño.

Desde la etnoecología se ha dado un replanteamiento de la dicotomía sociedad/naturaleza al partir de las concepciones locales para entender las relaciones entre «organismos y la totalidad de factores físicos, biológicos y sociales con los que entra en contacto» (Gragson y Blount, 1999:VII). Así mismo, la etnoecología explora las perspectivas sobre la naturaleza de acuerdo con los conocimientos y las situaciones particulares –posición e intereses de género, edad, especialización, etc.- de los individuos y la manera en que éstas se articulan para la toma de decisiones, acceso y control del entorno. Con base en estas posiciones e intereses se establecen relaciones particulares con el entorno al transformarlo. De esta manera, el conocimiento local se plantea como central en los procesos ecológicos y ecosistémicos, tema clave en la investigación antropológica desde los años cincuenta.

Actualmente la etnoecología y los estudios sobre conocimiento local –conocimientos indígenas o conocimientos tradicionales ambientales- plantean diversos tipos de análisis (Ellen, Parkes & Bickers, 2000). Unos plantean el análisis de dicho conocimiento local de manera contextualizada y desde su lógica y dinámica inherente, en donde los productores de dicho conocimiento son vistos desde su capacidad de acción. Otros analizan dicho conocimiento en relación y comparación con el conocimiento científico y disciplinar, en búsqueda de su validez científica y de su complementariedad e integración con los conocimientos expertos, como aportación a las problemáticas ambientales (Nazarea, 2006). Otra perspectiva considera los conocimientos indígenas en relación con lugares específicos, que son espacios de memoria y de encuentro, dado que están atravesados por la experiencia cotidiana, habitan lugares reconocidos y están integrados en prácticas que refuerzan la diversidad cultural y biológica (Ingold, 2000; Nazarea, 2006; Cruikshank, 2007). Finalmente, hay estudios que cuestionan el reconocimiento del conocimiento local, al examinar críticamente su «utilidad» en los mercados verdes, o plantean las relaciones desiguales de poder que se establecen entre lo local y lo global en relación con las políticas y dinámicas en torno a lo ambiental (Nazarea, 2006; Ulloa 2004, 2007).

En general los replanteamientos sobre las concepciones naturaleza/cultura a la luz de las lógicas locales buscan el entendimiento de conocimientos específicos de acuerdo a las situaciones particulares. Así mismo, los análisis contemporáneos articulan los conocimientos locales con problemas más amplios como la diversidad biológica y el cambio climático.

El cambio climático es un nuevo campo de investigación que nos introduce en el reconocimiento de nociones y conocimientos locales, lo cual implica partir de valores, percepciones y experiencias individuales y de género, y de las relaciones sociales y morales que plantean diversas culturas frente a las transformaciones ambientales (Roncoli, 2006; Vedwan, 2006; Strauss & Orlove, 2003; Salick & Byg, 2007). En estos escenarios los conocimientos locales emergen como propuestas de manejo ambiental en los que el aporte de las vivencias, predicciones e indicadores locales (botánicos, astronómicos y atmosféricos entre otros), plantean opciones de manejo local y tienden puentes entre sus conocimientos y el conocimiento experto. Por ejemplo, Orlove, Chiang & Cane (2004) muestran cómo los conocimientos de los campesinos del Perú sobre el cambio climático se sustentan en prácticas de predicción del tiempo y la cantidad de lluvias, basadas en las dinámicas que se dan a finales de junio cuando salen las Pléyades. Estos conocimientos son una aportación para entender y enfrentar la problemática ambiental generado por el fenómeno de «El Niño».

En cuanto a los efectos de los cambios climáticos se consideran los conocimientos indígenas en relación con lugares específicos y cómo se puede leer las transformaciones históricas en los mismos. En este sentido, Cruikshang (2007) describe cómo los glaciares en Canadá cuentan las transformaciones ambiéntales y encuentros humanos, y plantea que el conocimiento de dichas transformaciones posibilita entender cómo fueron los programas coloniales o las actuales propuestas y demandas de justicia ambiental y justicia climática.

Lo político: entre el poder, lo global y lo local

Diferentes significados sobre naturaleza implican procesos de negociación y conflictos. Algunas nociones de naturaleza se han vuelto hegemónicas mientras que otras son debatidas, repensadas o transformadas. Más aún, las luchas entre estas nociones de naturaleza tienen implicaciones políticas para actores sociales específicos. Las nociones sobre naturaleza, la ecología y el medio ambiente son terrenos de lucha, traspasados por relaciones de poder,

en un proceso permanente de negociación y resignificación (Moore, 1993, 1996, 1997; Escobar, 1998; Peet y Watts, 1996), En estas perspectivas se articulan análisis posestructuralistas sobre la naturaleza –los cuales trascienden las concepciones duales y esencialistas- y concepciones sobre los actores sociales como actores políticos con capacidad de acción, los cuales están en constante negociación entre los contextos locales, nacionales y globales. En estos análisis se plantea que hay diferentes niveles y articulaciones internas. Por lo tanto se ha pasado de un análisis ecosistémico- un grupo de gente con su ecosistema- a análisis globales que se centran en los humanos y su interrelación en el planeta (Little, 1999). Los cambios en las concepciones y las categorías tienen implicaciones políticas, por lo que es necesario explorar cómo las prácticas locales relacionadas con el medio ambiente y la naturaleza están siendo resignificadas y/o transformadas (Ulloa, 2004; Tsing, 2001); por lo tanto, es necesario entender el sentido de lo global y problematizar las implicaciones, los fundamentos y las premisas que tornan global un evento ambiental, como es el caso de la crisis ambiental (en la década de 1970), la biodiversidad (en las décadas de 1980 y 1990) o el cambio climático en el siglo XXI. En este sentido Tsing (2001) propone considerar en los análisis antropológicos la escala espacial, dado que ésta enmarca de manera diferenciada conocimientos ambientales al igual que prácticas locales, pero a la vez pone a dialogar lo local con lo regional y global. Esta interrelación plantea una permanente articulación y replanteamiento de las negociaciones tanto en lo local como en lo global. Así mismo, requiere de análisis que den cuenta de la emergencia de nuevas formaciones discursivas y su consecuente ecogubernamentabilidad (Ulloa, 2004), en relación con la manera en que se generan conocimientos, políticas, programas y prácticas que están inscritas en una manera particular de ver lo ambiental.

En esta perspectiva, hay una tendencia de la antropología que analiza los movimientos sociales relacionados con lo ambiental y los derechos de los pueblos indígenas (Ulloa, 2004; Brosius, 2001; Escobar, 1999, 2005). Se consideran tanto los lugares de la producción de los discursos ambientales, como los lugares específicos, en los cuales movilizaciones en torno a lo ambiental entran en articulación con dichos discursos (Brosius, 1999, 2001). Ulloa (2004) analiza los procesos de construcción de identidad y ambientalismo que se vienen dando entre pueblos indígenas desde la década de 1970, como un nuevo contexto político en donde las políticas globales construyen la biodiversidad como mercancía y los pueblos indígenas entran en la ecopolítica con diversas implicaciones para sus identidades, territorios y recursos.

La interrelación de diferentes nociones sobre la naturaleza también implica la existencia de procesos de negociación y conflictos sobre su significado, el cual tiene un contenido político. De igual manera, implica que, por ejemplo, los cambios ambientales no sean entendidos como neutros y que el acceso, beneficios y costos de los recursos naturales sean mediados por relaciones desiguales de poder. Así mismo, es necesario entender las interrelaciones que estas prácticas tienen con procesos locales, regionales, nacionales y transnacionales y con procesos de acceso, control y derechos sobre los recursos. Me centraré en la ecología política por considerar que ha brindado importantes elementos conceptuales que permiten un mejor entendimiento de los procesos relacionados con el medio ambiente en una dimensión política. Así mismo porque esta perspectiva ha alimentado la ecología política antropológica y la antropología del ambientalismo (Little, 1999).

Desde la década de 1990, investigadores dentro de la teoría de la ecología política han incorporado una concepción amplia de lo político, de la sociedad civil, de la historicidad, al igual que discusiones acerca de las situaciones específicas de conocimientos particulares. De esta manera, los actuales análisis de la ecología política trascienden el marco de lo institucional para acceder a las prácticas diarias y a las esferas de lo privado. Diferentes actores sociales y la sociedad civil son analizados como vitales para proponer estrategias alternativas ambientales. De manera similar, las dimensiones culturales han sido incorporadas para apreciar prácticas locales e interrelaciones con el medio ambiente. Finalmente, se examinan las relaciones de poder/conocimiento y las situaciones históricas particulares de los conocimientos y prácticas en contextos sociales e históricos particulares (Peet y Watts, 1996; Bryant & Bailey, 1997). En términos de Leff (2003) «a la ecología política le conciernen no sólo los conflictos de distribución ecológica, sino el explorar con nueva luz las relaciones de poder que se entretejen entre los mundos de vida de las personas y el mundo globalizado». Relaciones desiguales de poder también están siendo analizadas bajo las premisas de la justicia ambiental, considerando la manera como se distribuyen los bienes y los «males» ambientales, las estructuras dentro de las cuales se toman las decisiones para hacer dichas distribuciones y el reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos (Martínez Alier, 1997, 2005).

Para Johnston, (2001) la interrelación entre antropología y justicia ambiental abre un nuevo campo en la antropología que analiza la manera en que los movimientos sociales tienden a construir sostenibilidad social, cultural,

ambiental, económica y política; y también estudia las relaciones entre un ambiente seguro y saludable y la justicia social, dando cuenta de los procesos de discriminación en torno a los desechos tóxicos y la exposición a riesgos ambientales de pobladores locales; los efectos de políticas ambientales y de desarrollo; la producción y distribución de la información relacionada con problemáticas ambientales; los procesos sobre la toma de decisiones en relaciones desiguales de poder; y la exclusión y desigualdad ambiental.

Estas dimensiones de lo político evidencian la variedad de enfoques y las redes interdisciplinarias que se están tejiendo entre la antropología y otras disciplinas, las cuales analizan las articulaciones entre cultura, poder y ambiente.

Lo híbrido: entre lo natural, lo artificial, lo tecnológico y lo social

Los límites entre lo que se plantea como natural y lo humano son muy difusos, no sólo porque en diversas culturas no existen, sino porque aún en el contexto moderno, estos límites se rompen con los *cyborgs*, las modificaciones genéticas de alimentos, las transformaciones corporales o las reconfiguraciones de lo natural y lo social. Las discusiones actuales en la antropología acerca de la relación naturaleza/cultura han retomado elementos de la perspectiva de Latour (1993) acerca de la modernidad y de los mundos híbridos. Latour (1993) plantea cómo aun adentro de la idea occidental de -naturaleza/cultura- la oposición no ha sido posible porque cuando la modernidad divide y excluye mundos opuestos -naturaleza/cultura-, al mismo tiempo permite la proliferación de lo híbrido -cuasi-objetos y cuasi-humanos-. Latour también expone que la consideración de dos prácticas simultáneas – la purificación moderna de dos ámbitos separados entre la naturaleza y la cultura, y la traslación, que produce mixturas entre la naturaleza y la cultura- implica el «final» de ser «completamente moderno». En este sentido, el tomar conciencia de estas dos prácticas cambia concepciones sobre el pasado y el futuro, y por extensión, cambia las concepciones lineales del progreso. De la misma manera, la separación entre naturaleza y cultura deja de ser útil dado que al considerar estas dos prácticas, la relación naturaleza/cultura produce simultáneamente humanos, no humanos y divinidades. Finalmente, Latour considera que la ciencia moderna siempre ha producido híbridos que reclaman una cisión diferente y mixta.

De manera similar, varios teóricos de las ciencias sociales y naturales describen cómo la reconfiguración de los limites entre naturaleza/cultura –categorías duales, géneros, límites entre humanos y máquinas y entre humanos y animales- están siendo moldeados por nuevas tecnologías en la reproducción humana (Haraway, 1991; Strathern, 1992; Hogle, 2005), la creación de *cyborgs* (Haraway, 1991), las realidades virtuales (Stone,1996) y la manipulación genética, las cuales confrontan concepciones sobre categorías tales como naturaleza/cultura, cuerpo/mente, mujer-hombre y humano/máquina, al igual que categorías temporales y espaciales. De hecho, por ejemplo, los *cyborgs* y las máquinas actuales forman parte de ambos mundos: el natural y el cultural. Como Haraway plantea: «un mundo cyborg puede llegar a ser acerca de realidades sociales y corporalmente vividas en las cuales la gente no esté temerosa de tener relaciones de parentesco con animales y máquinas, no esté temerosa de identidades constantemente parciales y puntos de vista contradictorios» (1991:154).

Las modificaciones de lo biológico, específicamente del cuerpo, son temas de gran interés de la antropología contemporánea, donde lo natural y lo cultural se interrelacionan de manera compleja. Hogle (2005) nos muestra cómo la biomedicina y la bioingeniería permiten la transformación de lo biológico, a través de tecnologías que realzan, disminuyen o alteran ciertos aspectos corporales, desde la cirugía cosmética a las prótesis y restauración de tejidos y órganos. Estas situaciones plantean puentes entre la antropología y los estudios de ciencia y tecnología, bioética y tecnología y medicina, dado que requieren de un análisis de las implicaciones culturales, sociales y éticas de procedimientos e ideas de normalidad, anormalidad, riesgo, deficiencia, degeneración o realce, mejoramiento (eugenesia) y bienestar (emocional) que esos conllevan, a la vez que las intervenciones médicas, sociales o políticas a las que están sujetos, y las consecuentes transformaciones en hábitos, consumos y prácticas. Lo que bajo la perspectiva foucaultiana implica analizar las disciplinas corporales que controlan, diseñan, planifican y manejan lo biológico y lo tecnológico, y las exclusiones e inclusiones que generan estos nuevos estándares corporales.

A estas modificaciones de lo biológico se le suman los xenotransplantes y la transgénesis. Los xenotransplantes o los trasplantes de células y órganos de una especie a otra -de cerdos a humanos: corazón, riñón, hígado, o de babuinos a humanos- abren un campo de investigación sobre las reclasificaciones de seres considerados más o menos humanos, la reconfiguración de los estatus de los

animales o la prolongación de la vida y la personalidad a través de los órganos (Papagaroufali, 2001). De igual manera, la transgénesis replantea las fronteras entre especies y altera los límites conceptuales de lo natural y lo artificial.

Esta proliferación de híbridos se complementa con especies o productos que aparentemente no lo son, pero que tampoco pueden ser clasificados como «naturales». Watts (2005) plantea cuatro ejemplos, que son sugestivos para los análisis antropológicos, en los cuales esa interrelación entre lo natural y cultural es difusa:

1. Las plantas comestibles, dado que plantean la articulación entre los gustos culturales y las transformaciones ambientales en la generación de especies que responden a las expectativas culturales de deseos y placeres, como dulzura, embriaguez o belleza y que han transformado los paisajes; valgan como ejemplos el caso de las manzanas, la papa, la marihuana, entre otros. Especies que son resultado de los deseos humanos generados históricamente y que son registros tanto de transformaciones naturales como culturales.

2. Los pollos, dado que son fruto de la mecanización, transformación y control de su peso, enfermedades y anatomía, teniendo en cuenta que se requiere un tipo específico de pollo para maximizar su producción. Los pollos serían en parte naturaleza, máquina, cultura y ser orgánico.

3. El petróleo que, siendo «natural», se vuelve sinónimo del desarrollo, de mercancía global y de riqueza. Es un «recurso natural» relacionado con personajes específicos, con poder, corporaciones, violencia y guerra de imperios.

4. Finalmente, los parques zoológicos, lugares en los cuales desaparece lo animal y lo silvestre por el aislamiento, el letargo, el encierro y el aburrimiento. Se pone en cautiverio lo que por otra parte se está devastando. Los animales se vuelven representaciones y proyecciones de lo social. Para Watts (2005) estos cuatro ejemplos evidencian que la línea entre naturaleza y cultura tiene una ruptura irreversible.

Los anteriores procesos y procedimientos han ayudado a la proliferación de cuasi-humano y cuasi-objetos, en los cuales los límites entre lo natural, lo social y lo político son borrosos. Haraway (1991) plantea que estas fronteras difusas permitan la reconfiguración de categorías duales, géneros y límites

entre humanos y máquinas y entre humanos y animales, convirtiéndose en un campo de investigación muy amplio en donde los estudios antropológicos permiten pensar en los nuevos tipos de subjetividad e identidad de estos seres poshumanos y repensar las categorías de naturaleza y cultura.

Otro campo de investigación sobre los límites entre lo biológico y lo artificial esté relacionado con las modificaciones y alteraciones genéticas de los humanos. Nuevas perspectivas etnográficas dan cuenta de las implicaciones éticas y sociales de dichas modificaciones, al igual que de los desórdenes y nuevos órdenes que estas conllevan y, así mismo, de las nuevas identidades construidas en torno a grupos que tienen cierto tipo de perfil genético o nuevos circuitos globales de comercio de genes. Procesos que están transformando lo biológico y lo social, a la vez que los principios éticos que sustentan las alteraciones genéticas, los cuales van desde la no intervención en la naturaleza humana hasta la defensa de las posibilidades de transformación de lo natural y lo humano, a través de la tecnología, en la búsqueda de un transhumano (Hogle, 2005).

Reflexiones finales

Todos los desarrollos teóricos descritos anteriormente han permitido el surgimiento de diversas tendencias en investigación antropológica, las cuales han configurado su propio campo de acción o sub-disciplinas. La antropología ecológica analiza las interrelaciones entre humanos y su medio ambiente a través de metodologías ecológicas, mientras que la antropología del ambientalismo se centra en análisis etnográficos para estudiar el ambientalismo como un tipo de acción humana. La ecología histórica redimensiona sus potencialidades para poder restaurar ecosistemas y paisajes. La ecología humana adopta una perspectiva política y centrada en análisis ecosistémicos. La etnoecología y sus variantes –etnoclimatología, etnobotánica, entre otras- parten de los conocimientos locales y plantean estrategias frente a las transformaciones ambientales. Los análisis sobre ambientes virtuales y las nuevas relaciones con los ambientes biofísicos analizan, por ejemplo, el espacio virtual (*cyberspace*) y la biotecnología.

Continuar con la lista puede ser una tarea dispendiosa; lo que hay que resaltar es la vitalidad en los diversos campos y las posibilidades de análisis de la antropología en torno a las relaciones que los humanos tienen con sus entornos y las diversas dimensiones que éstas involucran. Así mismo hay que resaltar que estas aproximaciones requieren nuevas miradas sobre los conocimientos académicos, locales y parciales, nuevos análisis de las relaciones de poder,

contextualizaciones históricas de la variabilidad individual y grupal en la relación con la naturaleza, el manejo ambiental y la producción de dichos conocimientos, lo que permitiría entender los nuevos escenarios de negociación, resignificación y conflictos entre significados en torno a la naturaleza.

Explorando en las perspectivas y tendencias presentadas anteriormente, considero que en la antropología hay necesidad de realizar análisis de las políticas, prácticas, percepciones, representaciones y significados de pobladores locales (grupos étnicos y comunidades locales) relacionados con la naturaleza y el medio ambiente a partir de la ecología política (con una perspectiva etnográfica), al igual que abordar nuevas perspectivas antropológicas sobre las construcciones sociales en torno a la relación naturaleza/cultura, en donde la ecología política necesita explorar concepciones locales no occidentales sobre naturaleza/cultura para entender otras concepciones y prácticas sobre la naturaleza y sus interrelaciones con las políticas ambientales, tanto locales como globales. La antropología contribuye a esta perspectiva al situar las concepciones, percepciones, representaciones, significados y prácticas de los indígenas, campesinos y diversas culturas de una manera compleja, dentro de las políticas ambientales locales, regionales, nacionales y globales.

Así mismo, es necesario ahondar en los análisis que se centren en la exploración de lo que Escobar plantea como «las estrategias políticas de defensa de estas formas de conocer, de esos modelos locales de naturaleza, de esos mundos diferentes» (2005:147). Análisis que tienen que aportar propuestas alternas al desarrollo sostenible, que se sustentan en las identidades culturales de acuerdo con las particularidades locales y de cada pueblo o, en términos de Leff (2005), construyen *territorios culturales* que permiten desarrollar las estrategias de manejo y conservación ambiental y continuidad cultural de dichos pueblos.

Por otro lado, los nuevos campos de articulación entre naturaleza y lo tecnológico y artificial requieren nuevas perspectivas y análisis. Si bien estos campos de investigación son muy recientes, Hogle plantea que hay una necesidad de «entender el ensamblaje entre el capital, las teorías científicas y las suposiciones sobre naturaleza y cultura que se están elaborando en el emergente campo de las tecnologías genéticas» (2005:711), dejando abierta una serie de posibilidades para la investigación antropológica.

Estas posibilidades de investigación y abordaje conceptual requieren repensar no sólo las implicaciones que traen para las categorías de naturaleza o los problemas ambientales, las nuevas realidades virtuales, los mundos alternos

basados en la perfección tecnológica o genética, o aquellas propuestas surgidas desde pueblos y conocimientos locales, sino que es también necesario repensar lo político y lo científico (Latour, 2004).

Referencias

Århem, Kaj. 1996. "The cosmic food web: Human-nature reladedness in the northwest amazon". Philippe Descola & Gisli Pálsson (eds,). *Nature and Society, Anthropological Perspectives,* London: Routledge.

Baleé, Williamo. 2006. "The research program of Historical ecology". *Annu. Rev. Anthropol.* 35:75:98.

Brosius, Peter. 2001. "The Politics of Ethnographic Presence: Sites and topologies in the Study of Transnational Movements". Carole Crumley, Elisabeth van Deventer & Joseph J. Fletcher (eds.) *New Directions in Anthropology & Environment.* Intersections. Walnut Creek & New York: Altamira Press.

Brosius, Peter. 1999. "Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism". *Current Anthropology*, vol. 40, number 3.

Bryant, Raymond y Sinead Bailey. 1997. *Third world Political Ecology,* London: Routledge.

Cronon, William. 1995. *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*. New York: W.W. Norton and Company.

Cruikshank, Julie. 2007. "Melting Glaciers and Emerging Histories in the Saint Elias Mountains". En: Marisol de la Cadena & Orin Starn (eds.) *Indigenous Experience Today.* Pp. 335-378, Wenner-Gren Symposium Series. Oxford: Berg.

Crumley, Carole, Elisabeth van Deventer & Joseph. J. Fletcher (eds.). 2001. *New Directions in Antrropology & Environment.* Intersections. Walnut Creek & New York: Altamira press.

Descola, Philippe y Gisli Pálsson (eds.). 1996. *Nature and society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delá nature et culture*. París: Ediciones Gallimard.

Descola, Philippe. 2003. *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Lluvia editores.

Descola, Philippe. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.*). Nature and society. Antropological Perspectives*. London: Routledge.

Descola, Philippe. 1994. *The Society of nature. A Native Ecology in Amazonia.* Nora Scott (trad.), Cambridge: Cambridge University Press.

Ellen, Roy, Peter Parkes & Alan Bicker (eds.). 2000. "introduction", en *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives.* Amsterdam: OPA (Overseas Publisher Association).

Escobar, Arturo. 2005. «¿Cómo pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza?». *Más Allá del tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá: ICANH/Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: ICANH/Cerec.

Escobar, Arturo. 1998. "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements". *Journal of political Ecology*, vol.5.

Escobar, Arturo. 1996. "Constructing Nature Elements for Post Structural Political Ecology". Richard Peer y Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development and Social Movements*. London: Routledge.

Fisher, Frank. 2003. *Citizens, Experts and the environment*. Durham: Duke University Press.

Gragson, Ted y Ben G. Blount (eds.) 1999. *Ethnoecology. Knowledge, Resource and Rights*. Athens-London: University of Georgia Press.

Haraway, Donna. 1991. «Manifiesto Cyborg», en: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: the Science Question in Feminist as a Site of Discourse on the Privilege of partial Perspective". *Feminist Studies*. 14 (3).

Harding, Sandra. 1996. «El androcentrismo en biología y en las ciencias sociales». *Ciencia y feminismo.* Madrid: Ediciones Morata.

Hayden, Cori. 2003. *When Nature Goes Public. The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico.* Princeton: Princeton University Press.

Hogle, Linda. 2005. "Enhancement Technologies and the Body". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 34:1:695-716.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livehood, Dwellling and Skilla*. London: Routledge.

Ingold, Tim. 1994. *What is an animal?* London: Routledge.

Johnston, Barbara Rose. 2001. "Anthropology and Environmental Justice; Analysts, Advocates, Mediators, and Troublemakers". Carole Crumley, Elisabeth van Deventer & Joseph J. Fletcher. (eds). *New Directions in Anthropology & Environment*, Intersections, Walnut Creek. & New York: Altamira Press.

Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Science into Democracy.* Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern.* Cambridge: Harvard University Press.

Leff, Enrique. 2005. «La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable; economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza». *Alternativas á globalizacao: potencias emergetes e os novos caminhos de modernida*, Rio de Janeiro: Unesco.

Leff, Enrique. 2003. «La ecología política en América Latina. Un campo en construcción» (grupo de ecología política de Clacso), Panamá 17-19 de marzo.

Little, Paul E. 1999. "Environments and environmentalism in anthropological research: Facing a New Millennium", *Annual Rev. Anthropology*, no. 28.

Martínez-Alier, Joan, 2005. *EL ecologismo de los pobres.* Barcelona: Icaria.

Martínez-Alier, Joan, 1997. "Environmental Justice (Local and Global)". *Capitalism, Nature and Socialism.* 8:91-107.

Milton, Kay. 1996. *Enviromentalism and Cultural Theory*. London y New York: Routledge.

Moore, Donald. 1993. "Contesting Terrain in Zimbawe's Eastern Highlands: Political Ecology, Ethnography and Peasant Resources Struggles". *Economic Geography,* vol. 69:4.

Moore, Donald 1996. "Marxism, Culture and Political Ecology. Environmental Struggles in Zimbabwe's Eastern Highlands". Richard Peet & Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

Moore, Donald. 1997. "Clear Waters and Muddies Histories: environmental History and the Politics of Community in Zimbabwe's Eastern Highlands", Manuscript.

Nazarea, Virginia D. 2006, "Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation". *Annual Review of Anthropology*. 35:317-35.

Nazarea, Virginia D. (ed.) 1999. *Ethnoecology, Situated Knowledge/located lives*. Tucson: The University of Arizona Press,.

Oelshlaeger, Max. 1991. *The idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven y London: Yale University Press.

Orlove, Benjamin S. 1980. "Ecological Anthropology". *Ann. Rev. Anthropology*. nº9.

Orlove, Benjamin S. John C. H. Chiang & Mark Cane. 1980. «Etnoclimatología de los andes». *Investigación y Ciencia*. Marzo 2004.

Pálsson, Gisli. 1996. "Human-Environmental Relations: Orientalism, Paternalism and Communism" Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Papagaroufali, Elena. 2001. «Xenotrasplantes y transgenesis. Historias inmorales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente». Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Peet, Richard y Michael Watts, 1996 *Liberation Ecologies*. London y New York: Routledge.

Roncoli, Carla. 2006. "Ethnographic and Participatory Approaches to Research on Farmers' responses to Climate predictions". *Climate Research*. vol 33:81-99.

Salick, Jan & Anja Byg. 2007. *Indigenous Peoples and Climate Change*. Oxford: Missouri Botanical Garden.

Stone, Rosanne Allucquere. 1996. *Desire and Technology at the Close of Mechanical Age*. Cambridge: MIT Press.

Strathern, Marlyn. 1992. Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University, Press.

Strauss, Sarah & Benjamin Orlove. 2003. *Weather, Climate, Culture*. Oxford: Berg Publishers.

Tsing, Ann L. 2001. "Nature in the making". Caroline Crumley, Elizabeth van Deventer & Joseph j. Fletcher. (editors). *New Directions in Anthropology & Environment*. Intersections. Walnut Creek & New York: Altamira Press.

Ulloa, Astrid, 2007. «Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas». Bogotá, presentación del seminario internacional: *Mujeres Indígenas y cambio climático.* Universidad Nacional de Colombia/UNODC/Fundación natura. Septiembre 3,4,5- Bogotá.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia.* Bogotá: ICANH/Colciencias.

Ulloa, Astrid. 2001. «Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente». *Revista Colombiana de antropología*, No 37.

Ulloa, Astrid. 1996. «Manejo tradicional de la fauna en procesos de cambio. Los Embera en el parque nacional natural Utría». *Investigación y manejo de fauna para la construcción de sistemas sostenibles*. Cali: Cipav.

Ulloa, Astrid. 1999. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4:469-88.

Vedwan, Neeraj. 2006. "Culture, Climate and the Environment: Local Knowledge and Perceptions of Climate Change among Apple Growers in Northwestern India". *Journal of Ecological Anthropology*. Vol 10:4-18.

Viveros de Castro, Eduardo. 1996. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annu, Rev. Anthropology*. 25:179-200.

Watts, Michael. 2005. *Nature: Culture. Spaces of Geographical Thought. Deconstructing Human Geography's Binaries.* Editado por Paul J. Cloke & Ron Johnston. London: Sage Publications Inc.

Bogotá

Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo

Arturo Escobar[1]
University of North Caroline, Chapel Hill, USA
aescobar@email.unc.edu

El conocimiento de la naturaleza, no es una simple cuestión de ciencia, observación empírica o incluso de interpretación cultural. En la medida de que esta cuestión es un aspecto central acerca de cómo pensamos la presente crisis ambiental, es importante tener una visión de la variedad de posiciones sobre este asunto. Proporcionar esta visión, incluso en una forma muy esquemática, no es un esfuerzo simple, dado que lo que se encuentra en el fondo del asunto —además de que están en juego cuestiones políticas y económicas— son epistemologías contrastantes y, en última instancia, mitos fundacionales y suposiciones ontológicas acerca del mundo. El breve panorama de posiciones presentado a continuación está restringido a las ciencias sociales y naturales modernas.

Déjenme comenzar introduciendo un concepto general, el de la colonialidad de la naturaleza. El concepto de colonialidad, tal como se ha aplicado al conocimiento y al poder (Quijano, 2000), aplica también para la naturaleza. Es una característica de la naturaleza de la colonialidad desplegar una

[1] Arturo Escobar es Kenan Distinguished Professor of Anthropology, UNC-Chapel Hill; Director, Institute of Latin American Studies, UNC-Chapel Hill (PhD. University of California, Berkeley; M.D. Cornell University, Ithaca, New York; B.S. Universidad del Valle, Cali). Entre sus principales publicaciones se encuentran los libros *Globalization and the Decolonial Option* (2010) co-editado con Walter Mignolo; *Territories of Difference: Place~Movements~Life~Redes* (2008); *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia* (2005); *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995); y *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (1999). También ha coeditado con Sonia Alvarez *The Making of Social Movements in Latin America* (1992), y con Evelina Dagnino y Sonia Alvarez *Cultures of Politics/Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements* (1998).

colonialidad de la naturaleza (por ejemplo, Escobar, 2003b; Walsh, 2007). Martínez aplica esta noción para el caso de la reserva de la biosfera en la zona maya de Yucatán, en la cual «una noción esencialista de la naturaleza como salvaje y por fuera del dominio humano la convierte en un objeto de dominación» (2004:74). González (2004) y Apffel-Marglin (1998), entre otros, la relacionan con las visiones mecanicistas occidentales sobre la naturaleza y proponen estrategias de descolonización del conocimiento como una forma de descolonizar a la naturaleza y la tierra (ver también Vaneigem, 1994).

La creciente racionalización de la gestión del medio ambiente es usualmente vista en términos de la noción foucaultiana de «gubernamentalidad» (por ejemplo, Gupta, 1998; Escobar, 1999a; Luke, 1999; Agarwal, 2005), y esto se puede vincular a los dispositivos coloniales de gubernamentalidad. Muy esquemáticamente, las principales características de la colonialidad de la naturaleza, según lo establecido por innumerables discursos y prácticas en la Europa post renacentista y más allá de ella, incluye: a) clasificación en jerarquías («razón etnológica»), ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes modernos, particularmente de aquellos que despliegan una continuidad entre lo natural, lo humano y lo supernatural —es decir, entre el ser, el conocer y el hacer—.

Regresando a la epistemología, como con los asuntos de identidad, las epistemologías de la naturaleza tienden a organizarse alrededor de la división entre posiciones esencialistas y constructivistas. El esencialismo y el constructivismo son posiciones contrastantes en la relación entre conocimiento y realidad, el pensamiento y lo real. Brevemente, el esencialismo es la concepción de que las cosas poseen un núcleo inalterable, independientemente del contexto y la interacción con otras cosas, y que el conocimiento puede conocer progresivamente.[2] Los seres

[2] Oyama proporciona la siguiente definición de biología: «por "esencialista" me refiero al supuesto de que los seres humanos tienen un carácter universal subyacente que es más fundamental que cualquier variación que pueda existir entre nosotros, y que en cierto sentido siempre está presente —tal vez como una "propensión" —, aun cuando no es en realidad discernible» (2000:131).

concretos se desarrollan a partir de este núcleo, el que con el tiempo encuentra un fiel reflejo en el pensamiento (por ejemplo, a través del estudio de los atributos de las cosas para descubrir su esencia). El mundo, en otras palabras, es siempre predeterminado desde lo real. Al contrario, el constructivismo acepta la inevitable conectividad entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y, en consecuencia, la relación problemática entre el pensamiento y lo real; por lo tanto, el constructivismo epistémico implica mucho más que la afirmación de que la realidad es socialmente construida. El carácter de esta relación da por resultado una variedad de constructivismos. Buena parte de la investigación científica ha tendido a quedarse dentro de una concepción esencialista, aunque esto ha cambiado drásticamente en las pasadas décadas.

Existe un rango de posiciones epistemológicas a lo largo del eje esencialismo/constructivismo, desde el más establecido positivismo a las formas más recientes de constructivismo, cada una con sus respectivos compromisos filosóficos y sus posiciones políticas.

1. *Realismo epistemológico*. Esta posición tiene dos variedades:

a. Perspectiva de la ciencia positivista. Este ha sido el enfoque predominante en la relación entre conocimiento, pensamiento y real. Supone, primero, la existencia de la naturaleza como un ámbito ontológico diferente y, segundo, una correspondencia entre el conocimiento y la realidad. Estas posiciones defienden la distinción entre lo construido y lo naturalmente dado, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, entre el observador y lo observado, entre la representación y lo real. Esta epistemología reina en las visiones y prácticas de la ciencia convencional, incluyendo aquellas ciencias sociales que se mantienen inalteradas por el post-estructuralismo (por ejemplo, la economía y muchas áreas de las ciencias políticas). La ecología y la biología funcionan en gran medida dentro de esta tradición, inclusive las corrientes dominantes de la ciencia cognitiva, con la noción de que la cognición es el proceso de representación del mundo por una mente pre-existente, externa a ese mundo (para una crítica véase Varela, Thomson y Rosch, 1991).

El marco filosófico amplio en el cual encaja esta tradición es bien conocido. Incluye el proyecto de emancipación, establecido desde el siglo XVII, de los seres humanos de sus necesidades a través del conocimiento

que los acercaría a la verdad. La gran innovación de este periodo fue el uso del conocimiento para intervenir poderosamente en lo real; el conocimiento de la naturaleza supuso la dominación de la misma mediante la tecnología. Esta tradición del racionalismo siempre tuvo a sus críticos; entró en crisis en tiempos cercanos a los nuestros con la crítica de la metafísica (entendida como la búsqueda de la verdad lógica y el uso de la razón como la única base válida para el conocimiento) y el humanismo, es decir, una perspectiva que ubica al hombre en el centro del universo y como condición de posibilidad de todo conocimiento (ver Foucault, 1973; Vattimo, 1991). En ecología, Merchant (1980) y Shiva (1993) han hecho una conexión entre la ciencia positivista, las estructuras patriarcales y la destrucción del medio ambiente. El predominio de la posición epistemológica del realismo en las ciencias también ha sido desafiado, desde el principio de incertidumbre de Heisenberg hasta las teorías de la irreversibilidad, la no linealidad, la autoorganización y la complejidad. En antropología, el quiebre del realismo epistemológico comenzó con la antropología interpretativa y se profundizó con la denominada antropología posmoderna.

b. *Perspectivas de la ciencia de sistemas*. El desarrollo de enfoques de sistemas, desde los trabajos de von Bertalanffy y otros (ver Bertalanffy, 1975; Churchman, 1968; Lazlo, 1972; von Foerster, 1981; para una discusión, ver Escobar, 2010: cap. 6) brindó una valiosa crítica de la ciencia reduccionista. La teoría de sistemas fue un movimiento tremendamente importante; permitió cuestionar la fragmentación de lo real y ha mantenido vigente otra forma de ver el potencial de lo real, distinto al que ofrecía su reducción a sus partes. El pensamiento sistémico influyó a las principales tendencias en los años setenta, como las primeras teorías de la autoorganización (ver Jantsch, 1980; Jantsch y Waddington, 1976). Con el desarrollo del análisis de sistemas en los negocios, la industria militar y la ecología, este enfoque tendió a reproducir los principios básicos del realismo en un nivel superior —a saber, identificando la verdad como la correspondencia del conocimiento holístico con una realidad total y compleja—. No obstante, en la medida que enfatizaron la totalidad sobre las partes; las relaciones, la retroalimentación y las interacciones sobre las variables independientes; la organización, los procesos y la estructura sobre el estudio de propiedades particulares y la función de distintos elementos, los enfoques de sistemas contribuyeron a desestabilizar la

epistemología de la ciencia convencional. El pensamiento sistémico signó el desarrollo de diversos enfoques en la antropología ecológica, desde los primeros trabajos de adaptación en la ecología cultural de los años cincuenta hasta los enfoques ecosistémicos después de los años sesenta.[3]

2. Constructivismo epistemológico.

Las posiciones constructivistas son más difíciles de clasificar. Lo siguiente es lo más sobresaliente en el campo de la relación entre cultura y naturaleza; estas no son escuelas separadas sino posiciones parcialmente superpuestas. Estas no necesariamente son tendencias muy visibles (algunas son marginales

[3] La complejidad de la relación entre los seres humanos y la naturaleza ha sido informada en muchos trabajos de antropología ecológica, desde Steward a Rappaport. Aunque impregnado de un cierto determinismo tecnológico, los primeros ecologistas culturales como Steward llegaron a reconocer que «la cultura cada vez más crea su propio medio ambiente» (1968:342), lo que abrió el camino para una perspectiva más interactiva. Vayda y Rappaport (1968) intentaron un enfoque unificado entre la ecología y la antropología con la introducción de un conjunto de categorías (individuo, comunidad, población, ecosistema; nicho, especie, comunidad, regulación y homeostasis), que permitió el estudio de ciertos rasgos culturales, relacionados con fenómenos biológicos. Las teorías de la adaptación y la evolución se reconceptualizan con la importación de la ecología de ecosistemas en la antropología biológica y la ecológica (para una revisión útil ver, por ejemplo, Moran, 1991). Rappaport (1991), sin embargo, advirtió contra la reificación del concepto de ecosistema haciendo hincapié en que esto debe tomarse como una categoría de análisis, no como una unidad biológica. Por este influyente antropólogo, un problema clave que se mantuvo fue la forma de representar el carácter sistémico de la naturaleza, que él consideró como una cuestión objetiva de derecho natural y su articulación con el sentido humano subjetivo (por ejemplo, Rappaport 1991). Hacia el final de su vida, Rappaport llegó a creer que los conceptos son verdaderas intervenciones en el mundo, por lo tanto, se acercó a una perspectiva constructivista. Hoy en día, podemos ver a Rappaport como promotor de la síntesis del realismo y el constructivismo, lo que están trabajando algunos de sus antiguos alumnos (por ejemplo, Biersack y Greenberg, 2006). La mayor parte de su trabajo en la antropología ecológica de sistemas, sin embargo, sigue manteniendo la división entre naturaleza y cultura, entre quien conoce y lo que es conocido. Ingold, por lo tanto, crítica estas obras «que tienden a considerar el medio ambiente como un gran recipiente lleno de objetos», y que el propio concepto de nicho, por ejemplo, «implica que existen nichos en el medio ambiente *antes* que los organismos que habitan». Esta analogía «ignora las propiedades fundamentales de todos los animales: a diferencia de los floreros, ambos perciben y actúan en su medio ambiente» (1992:41). Más recientemente, bajo la influencia de puntos de vista dialécticos de la relación humano-medio ambiente y la ecología política, antropólogos biológicos han desarrollado un nuevo paradigma de bioculturalismo, que es crítico del positivismo y ha recorrido un largo camino hacia un encuentro con la ecología política constructivista (ver Goodman y Leathermann, 1998; Leathermann y Thomas, 2001).

o disidentes dentro de sus campos, incluyendo a la biología). Finalmente, es discutible si todas se pueden describir en términos de un programa de investigación constructivista (por ejemplo, la fenomenología).

a. Constructivismo dialéctico. Se puede decir que Marx fue el primer deconstruccionista en la medida en que su análisis del capitalismo, como una formación histórica, desmanteló las aseveraciones del capitalismo como un orden social que funciona de manera natural en términos del individuo y de los mercados. Como principio filosófico del materialismo histórico, el materialismo dialéctico pretendió trascender al realismo proponiendo una forma diferente de vincular el conocimiento y lo real; el materialismo dialéctico ve a la realidad social en constante transformación, producto del conflicto y del poder, y no como resultado de un conocimiento neutro en términos de valores. El materialismo dialéctico, sin embargo, no renunció a su pretensión de cientificidad y universalidad, y esta es la razón por la cual, en muchas instancias, el marxismo vuelve a caer en posiciones realistas. La dialéctica marxista continuamente cuestiona la fragmentación del conocimiento; en este sentido, y a través de su intento de mostrar conectividad, la relacionalidad y la integridad (totalidad), el marxismo dialéctico representa un programa constructivista fuerte. Además de la transformación del materialismo histórico a través de la ecología —la reestructuración del capital al cambiar la organización de las condiciones de producción— el enfoque marxista produjo una influyente perspectiva de la dialéctica de los organismos y del medio ambiente, especialmente en el trabajo de los biólogos Levins y Lewontin (1985). Desde este punto de vista, hay procesos de construcción mutua entre los organismos y el ambiente. Al complejizar más el binarismo entre naturaleza y cultura, estos biólogos contribuyeron a repensar las teorías basadas en este clivaje, incluyendo a la evolución y la relación ontogenia-filogenia, aunque las implicaciones de su trabajo en la ecología han sido poco explorados. Una contribución similar, pero de diferentes fuentes, es la teoría de la heterarquía, proveniente del campo de la ecología histórica. Este importante campo estudia procesos de largo plazo en términos de cambios en los paisajes, definidos como la manifestación material —a menudo dialéctica— de la relación entre los seres humanos y el ambiente (Crumley, 1994).

Una concepción totalmente distinta del método dialéctico fue desarrollada por Murray Bookchin y la escuela de ecología social, sobre la base de las críticas socialistas y anarquistas del capitalismo, el Estado y la jerarquía. Tejiendo juntos los principios del anarquismo social (comunidades en balance,

sociedad descentralizada, democracia directa, tecnología humanística, ética cooperativa, etc.) con lo que considera como la dinámica natural que caracteriza a la evolución misma, Bookchin desarrolla un marco para un análisis sistémico de la relación entre las prácticas naturales y sociales. La visión dominante de la naturaleza humana como individualista y competitiva —que Bookchin cuestiona sugiriendo que «el hombre deshace el trabajo de evolución orgánica» (1986:89)— lo lleva a proponer principios alternativos para la sociedad, como la reciprocidad y la cooperación. La piedra angular de este marco es la noción de naturalismo dialéctico, esto es, la idea de que la naturaleza presupone un proceso dialéctico de evolución hacia niveles de diferenciación y de conciencia cada vez mayores. Esta misma dialéctica está en el orden social; de hecho, la ecología social plantea una continuidad entre la evolución natural y la social (entre la primera y segunda naturaleza) y una tendencia general hacia desarrollo, complejización y auto organización. Como los biólogos dialécticos, Bookchin rechaza la idea de la adaptación pasiva de los organismos a un ambiente preestablecido; desde aquí concluye que los organismos tienen un comportamiento autodirigido del cual depende en gran parte la evolución. Ampliando los planteamientos de Bookchin, Heller (2000) identifica al mutualismo, la diferenciación y el desarrollo como principios fundamentales que afectan a la continuidad entre la vida natural y la social, la evolución natural y la social. Para los ecologistas sociales, todos los órdenes sociales tienen un origen orgánico, y por tanto, la historia natural es una clave para la comprensión de la transformación social.[4]

[4] Esta visión profundamente ecologizada de lo social, aunque muy influyente, no está exenta de críticas. Para Leff (1998b), la unificación de Bookchin de la naturaleza y la sociedad en un marco ecológico general —«ontología organística» de Bookchin— tiene graves problemas: se disuelve los límites de lo que en realidad son distintos dominios ontológicos (la biofísica y lo social), reduciendo así el orden social a un sistema ecológico; esto confunde el concepto (por ejemplo, mutualismo) con lo real, oscureciendo la reflexión crítica, ya que pasa por alto la diferenciación de lo material y lo conceptual, y se cae en un monismo ontológico basado en la generalización de principios ecológicos. Para Leff, en una crítica que también aplica a la versión de Edgar Morin de la ecología de los sistemas complejos, estos usos del método dialéctico no se justifican. En mi opinión, mientras el racionalismo de Bookchin conserva cierto grado de realismo esencialista [«Nuestra primera hipótesis es que tenemos el derecho de *atribuir* propiedades a la naturaleza sobre la base de lo mejor de nuestro conocimiento, el derecho a asumir que ciertos atributos, así como los contextos son *evidentes* en la naturaleza» (1990:56)], estas características son problematizadas constantemente. La ecología social de Heller influenciada por el post-estructuralismo y el feminismo, es consciente de estos problemas. Para ella, la naturaleza no es sólo construida —no es una cosa que podamos separar de nosotros mismos y conocerla completamente (2000: 37)—, a sabiendas de que la naturaleza es en sí política. Por otra parte, Heller reconoce una cierta diferenciación entre los órdenes natural

es en sí política. Por otra parte, Heller reconoce una cierta diferenciación entre los órdenes natural y social en el nivel de conocimientos. Incluso, si mantiene la idea de que el desarrollo social se deriva de lo natural, por lo tanto, quedan firmemente dentro de la ecología social, pareciera estar más dispuesta a cuestionar la homología entre lo natural y lo social (p. 126) y para subrayar la necesidad de diferentes categorías para lo social y lo natural (p. 131). Una última nota: la idea de la ecología social de la potencialidad de la materia para producir cada vez mayor complejidad (por ejemplo, Bookchin 1990:57) siempre me pareció cercana a la idea de Theilhard de Chardin de la creciente complejización de la vida —de la materia inerte a la conciencia humana y la noosfera—. Véase, de Chardin (1963).

b. *Interaccionismo constructivista*. Este enfoque, propuesto por Susan Oyama, profundiza las planteamientos de la «biología dialéctica» con los debates del constructivismo en las ciencias sociales y las humanidades, incluyendo las críticas feministas de la ciencia. Oyama se centra en volver a pensar el desarrollo y la evolución biológica, teniendo como punto de partida una crítica a las explicaciones de la evolución «gene-centradas» o en términos principalmente genéticos —lo que Keller (1995) ha llamado «el discurso de la gene-acción», y lo que Oyama (2000, 2006) describe como «el dogma central» en la relación entre ontogenia y filogenia—. El gene-centrismo (la tendencia de asignar a los genes un poder determinante en las explicaciones de los procesos biológicos como la evolución), es, sin embargo, sólo el detonante de un nuevo examen de un conjunto de hábitos de pensamiento arraigados en la biología —como el presupuesto de la división entre la naturaleza y la cultura, fuerzas internas y externas, la posibilidad y la necesidad, las imputaciones de un solo sentido de la causalidad, etc.— que se encuentran en juego en los modelos de selección natural, lo innato y la herencia. El llamado de Oyama es a dar un enfoque dinámico y holístico a los procesos biológicos, lo que ella adelanta, en su propio campo, con el concepto de «sistema de desarrollo», definido como «una combinación heterogénea y causalmente compleja de entidades e influencias interactuantes», lo que produce el ciclo de desarrollo de un organismo (2000:1). También propone una epistemología no dualista llamada interaccionismo constructivista; este principio no se basa en una distinción entre lo construido y lo preprogramado («realidad»), y despliega la idea de que «nuestra presencia en nuestros conocimientos no es una *contaminación*, como algunos temen, sino es una *condición* para la generación de ese conocimiento» (p. 150). Lo que aparece en el trabajo de Oyama es una biología que «reconoce nuestra parte en nuestra propia

construcción de la naturaleza interna y externa, lo cual abre perspectivas particulares para la empatía, la investigación y el cambio» (149).[5]

c. *Perspectivas fenomenológicas*. Tim Ingold (1992) ha argumentado durante mucho tiempo en contra de la tradición cartesiana en la biología y la antropología ecológica, la cual considera como dominante y dañina, especialmente el supuesto de la división entre humanos y naturaleza y de lo vivo y lo no vivo, característico de la mayoría de los enfoques neodarwinistas. Su principal fuente de inspiración para superar este dualismo es la fenomenología; con su énfasis en el aspecto «corporalizado» (*embodied*) de todo conocimiento y experiencia, esta corriente filosófica le permite proponer una visión alternativa de la relación entre los seres humanos y el medio ambiente y de cómo se adquiere el conocimiento de la realidad. La vida transcurre en el encuentro activo con el mundo en el que habitamos; antes de cualquier objetivación, percibimos el mundo porque actuamos en él y descubrimos objetos que conllevan significados en el medio ambiente moviéndonos a través de él. De esta manera, las cosas no son ni «naturalmente dadas» ni «culturalmente construidas», sino que son el resultado de un proceso de co-construcción. Es decir, realmente no nos acercamos al medio ambiente como a un conjunto de objetos neutrales que esperan para ser ordenados en términos de un proyecto cultural, aunque esto también sucede (lo que Heidegger, 1977b, llamó «encuadre», *enframing*); antes que esta «operación de diseño», en buena parte de la vida diaria «la percepción directa del ambiente es una forma de

[5] La posición de Oyama está influenciada por Haraway. Su principio de que «reconocer nuestra parte en la construcción de la naturaleza es aceptar a la interacción como el generador de nosotros mismos y de nuestras interrelaciones, de los conocimientos y del mundo que conocemos» (p. 150), es una reminiscencia de Maturana y Varela (1980, 1987). Por último, su crítica de los dualismos sintoniza bien con el intento de Ingold (2000a) de sostener la disolución de la distinción entre la biología, la mente y la cultura, que él ve en la base de la biología evolutiva, de las ciencias cognitivas y de la antropología. Para Ingold esta separación crea la idea de que los seres humanos son la suma de estas tres partes complementarias, cuando en realidad —como las tendencias de la biología del desarrollo, la psicología ecológica y la teoría antropológica de la práctica sugieren— dichas distinciones son falsas divisiones que deben ser disueltas por medio de algún tipo de enfoque relacional (como la fenomenología, o el punto de vista de Oyama de la evolución y el desarrollo como una emergencia interactiva en el tiempo). Lo que me parece interesante acerca de la labor de Oyama es su capacidad para sacar de diversas tendencias, la creativa elaboración de un marco propio. Como muestra su trabajo, hay mucho espacio para los enfoques sintéticos que reúnan la dialéctica, el post-estructuralismo y hallazgos fenomenológicos en la biología y en las ciencias sociales y humanas, con lo que verdaderamente nos sacaría de los modos de análisis logocéntricos.

relación activa con el mundo, no un modo [desligado] de construcción de él» (Ingold, 1992:44). El conocimiento del mundo no es obtenido a través de la abstracción, sino por un proceso de «desarrollo de habilidades» (*enskillment*) que ocurre mediante el encuentro activo con las cosas. Estas ideas coinciden muy bien con los debates sobre conocimiento local y modelos locales de la naturaleza en antropología.[6]

d. Posestructuralismo antiesencialista. Los esfuerzos de Donna Haraway por mapear «el tráfico entre naturaleza y cultura» es el enfoque antiesencialista de la naturaleza más persistente. La noción de «tráfico» se refiere a algunas de las características principales del anti-esencialismo, como el cuestionamiento de fronteras naturalizadas y la ausencia de identidades claramente delimitadas, incluyendo la naturaleza. En oposición a la visión positivista de que el mundo/lo real configura el conocimiento, para Haraway el conocimiento contribuye a construir el mundo de formas muy profundas. La epistemología descorporalizada (*disembodied*) de la ciencia positivista («la artimaña de Dios» de verlo todo desde ningún lugar, Haraway, 1988:188) está en la raíz de esa construcción peculiar de la identidad que es el hombre moderno (el patriarcado capitalista blanco), con su subordinación de la naturaleza, de las mujeres y de las personas

[6] La conceptualización de Ingold puede estar relacionada con una serie de nociones filosóficas, como la idea de Heidegger de nuestro inevitable volcamiento hacia el mundo y de habitar en el mundo y nuestro compromiso con el mundo a la mano (*ready-at-hand*) dentro de un trasfondo de entendimiento que no es totalmente objetivable (como pretenden las ciencias naturales); o la noción de Maturana y Varela de la ineludible interconexión entre los dominios de ser, saber y hacer. Su apelación a la fenomenología se basa en la postura no-dualista de esta escuela. Como filosofía de la experiencia, el objeto de estudio de la fenomenología es el ser-en-el-mundo, es decir, antes de que los fenómenos sean capturados por el pensamiento y sin su reducción a cualquier verdad o esencia trascendental. En lugar de intentar dar con una visión objetiva de la realidad, la fenomenología comienza con la hipótesis de que el mundo es primero y después conocido, y que es el mundo-vida (como dominio de la existencia social cotidiana y la actividad práctica), más que una visión del mundo, lo que cuenta en la explicación de la forma en que el mundo se nos presenta. De este modo, la fenomenología prioriza la experiencia vivida por encima de los conocimientos teóricos, considera diversos tipos de conocimientos en pie de igualdad y reconoce que el sujeto siempre está implicado en el mundo y en el conocimiento mismo. Por último, y muy importante, los fenomenólogos insisten en que lo real no puede ser nunca completamente reducido a ninguna causa subyacente, sea ésta el discurso, la economía, la política, o lo que sea. La ecología fenomenológica de Ingold ha dado lugar a lo que algunos de sus estudiantes llaman la «perspectiva de residencia» (*the dwelling perspective*), la que, a mi juicio, constituye un prometedor programa de investigación.

del color. Con su estilo «genéricamente heterogéneo» (1997:15), Haraway ofrece una lectura profundamente historizada de la construcción de mundos socio-naturales, en particular por la tecno-ciencia contemporánea. A lo largo del camino, y sobre la base de otras propuestas para una ciencia feminista, ella articula una epistemología alternativa del conocimiento que siendo situada y parcial, es sin embargo consistente y puede dar cuenta del mundo complejo actual (Haraway, 1988, 1989, 1991, 1997).

Una gran cantidad del trabajo que se está realizando hoy en la interfaz de la naturaleza y la cultura en antropología, en geografía y en el feminismo ecológico, sigue las ideas de la lucha contra el esencialismo, que sería imposible de resumir aquí.[7] Entre los principios básicos de estas obras están, en primer lugar, la idea de que la naturaleza tiene que ser estudiada en términos de los procesos constitutivos y las relaciones —biológicas, sociales, culturales, políticas, discursivas— que están involucradas en su producción; segundo, y en consecuencia, una resistencia a reducir el mundo natural a un único principio general de determinación (ya sean los genes, el capital, la evolución, las leyes de los ecosistemas, el discurso, o lo que sea). Los investigadores que siguen estos múltiples principios estudian las múltiples articulaciones, culturalmente mediadas, entre biología e historia —es decir, cómo las entidades biofísicas son insertadas en la historia social, y viceversa (Escobar, 1999a)—. Ya sea hablando de bosques, de biodiversidad o de organismos genéticamente modificados, en estos análisis siempre hay mucha historia, cultura, política y algo (todavía no lo suficiente) de biología. En tercer lugar, hay una preocupación fundamental con las diferencias biológicas y culturales históricamente producidas. En este sentido, hay un esfuerzo por ver estas diferencias tanto desde el centro —viendo los procesos dominantes de producción de determinadas configuraciones socio-naturales— como desde los márgenes de las jerarquías socio-naturales, en donde las categorías más estables podrían ser cuestionadas y desde donde pueden

[7] Véase, por ejemplo, Brosius (1999), Biersack (1999, 2006), Escobar (1999a) y Peet y Watts (1996) para revisiones de las tendencias anti-esencialistas post-estructuralistas en los estudios de la naturaleza, en antropología y geografía. Un debate muy interesante sobre antiesencialismo, particularmente en relación con las críticas del ecofeminismo cultural como esencialista de los años setenta y ochenta, ha tenido lugar en lo que se ha llamado, entre otras formas, como ecofeminismo, feminismo ecológico y feminismo ambientalista. Véase, por ejemplo, Sturgeon (1997) y Cuomo (1998). Dejo por fuera el desarrollo de enfoques anti-esencialistas en otros campos con los que estoy menos familiarizado (por ejemplo, la historia ambiental y la historia ecológica).

surgir nuevas perspectivas (por ejemplo, Cuomo, 1998; Rocheleau, 1995a, 1995b; Rocheleau y Ross, 1995); esto equivale a mirar a las construcciones naturales desde la perspectiva de la diferencia colonial. En cuarto lugar, el énfasis en las conexiones es a menudo expresado en términos de redes. Como lo plantea Rocheleau (2000), tenemos que entender cómo los seres vivos y los no vivos crean formas de ser tanto basadas-en-el-lugar como siendo-en-redes, con todas las tensiones, poder y afinidades que esta hibridez sin precedentes implica. La esperanza es que esto dé lugar a imaginar comunidades ecológicas actuales o potenciales en medio de procesos particulares de reapropiación cultural y política de la naturaleza —lo que Rocheleau llama instancias de viabilidad ecológica—.

3. *Neo-realismo epistemológico*

Aunque el constructivismo le restauró una apertura radical al mundo, para sus críticos su problema es su incapacidad para hacer aseveraciones fuertes de verdad acerca de la realidad. Ciertamente, no todos los constructivistas renuncian a la hipótesis de un mundo autónomo de la acción humana (y, a pesar de los excesos de algunas formas de constructivismo, ninguno de ellos niega la existencia de la realidad biofísica, como algunos críticos mal informados han reclamado). En este sentido, hay una gama de posiciones, desde aquellos quienes desvelan mecanismos objetivamente verdaderos operando en la naturaleza (la ecología social), o aquellos quienes postulan a la naturaleza como un dominio ontológico independiente, incluso si no puede ser conocida de manera directa (Leff), hasta quienes prescinden totalmente de esta idea, como los fenomenólogos. Pero hay una creciente cantidad de epistemologías que podrían ser llamadas no-realistas, incluyendo las dos posiciones siguientes:

a. *Neo-realismo deleuziano*. Manuel de Landa (2002) sugiere que el filósofo Gilles Deleuze aporta una visión no-esencialista y no-racionalista, pero realista, del mundo. El punto de partida de Deleuze es que el mundo es siempre un devenir, no una colección estática de seres que es representado fielmente por el conocimiento; el mundo se constituye por las diferencias y es la intensidad de las diferencias —los flujos de materia y energía— lo que generan la variedad de formas geológicas, biológicas y culturales que encontramos. En otras palabras, para Deleuze la materia posee su propia fuerza inmanente para generar esa diversidad de formas. Esta diferencia, alimentada por la morfogénesis, está vinculada a procesos de auto-organización que, en opinión de Landa, se encuentran en el centro

de la producción de lo real. La diferenciación es un proceso permanente, siempre subvirtiendo la identidad, incluso si da lugar a verdaderas formas biofísicas y sociales, las cuales son el resultado de las formas de individuación relacionales y siempre cambiantes. En lugar de hacer que el mundo dependa de la interpretación humana, Deleuze lo concibe como un espacio creativo y complejizante del devenir.[8]

Hay otro punto importante en la interpretación que de Landa hace de Deleuze. Uno de los problemas con la mayoría de epistemologías y ontologías de la naturaleza es que se basan completamente en la experiencia humana, es decir, distinguen entre lo real y lo no real según lo que los seres humanos son capaces de observar. Por el contrario, desde el punto de vista deleuziano «tenemos que reconocer que el realismo se trata de lo que está afuera, independientemente de si lo vemos o no» (2003:11). Hay que superar el «bagaje no realista» del constructivismo si queremos llegar a un nuevo compromiso con el realismo ontológico que nos permita hacer planteamientos fuertes sobre cosas como, por ejemplo, las totalidades emergentes. «Deleuze es un filósofo audaz —concluye— porque crea un realismo no esencialista. Una vez que uno divorcia la ontología de la epistemología, no se puede ser esencialista» (de Landa, 2003:11). Finalmente, de Landa aboga por una nueva forma de empirismo que nos permita seguir la aparición de formas múltiples y heterogéneas, a partir de las diferencias en intensidad en el campo de lo virtual (2002: cap. 2, 2006).

b. *Realismo holístico*. Esta perspectiva ha sido articulada de manera más explícita por Brian Goodwin (2007). Goodwin construye su posición desde la biología, como una crítica de los enfoques mecanicistas. Su lectura de la investigación sobre la emergencia, las redes y la auto-organización lo lleva a concluir que los significados, el lenguaje, los sentimientos y la experiencia no son una prerrogativa exclusiva de los seres humanos, ya que se encuentran en todos los seres vivos; la creatividad es un aspecto inherente de todas las formas de vida y es sobre esta base que se produce la coherencia y la plenitud del todo (*wholeness*). Su propuesta es por una biología hermenéutica y un realismo holístico, que acepte que la naturaleza existe y se expresa por sí misma en la forma a través de la realidad corporizada; esta biología se

[8] De Landa explica en detalle el realismo no-esencialista deleuziano en su reciente libro (2002). Tim Ingold (2000b), en su crítica al modelo genealógico dominante, se acerca a un modelo deleuziano, apelando a la noción del rizoma de Deleuze y Guattari.

abre al rol epistemológico de los sentimientos y las emociones, y haciendo eco de Goethe y Spinoza, imagina una ciencia de las cualidades que une la teoría y la observación empírica en la construcción de nuevas formas. La implicación es que los científicos pueden devenir en

> co-creadores del mundo con seres que son mucho más parecidos a nosotros cognitiva y culturalmente de lo que habíamos reconocido […] Estamos dentro de la historia de este despliegue […] *la tarea que se nos impone es la de repensar nuestro lugar en el flujo de emergencia creativa sobre el planeta, en términos de una comprensión más profunda de los procesos de vida que están actualmente tomando forma*. La vida de la forma, de la cual somos parte, se despliega hacia patrones de belleza y eficiencia que satisfacen tanto las necesidades cualitativas como las cuantitativas de tal manera que se mantenga la diversidad de las especies, las culturas, los lenguajes y los estilos de vida (Goodwin 2007:100, 101, 110; énfasis agregado).

Qué queda, entonces, de nuestra pregunta inicial, «¿qué es la naturaleza?» Dentro de la epistemología positivista la naturaleza existe como una entidad dada de antemano y pre-discursiva, y las ciencias naturales producen un conocimiento fidedigno de su funcionamiento. Para el constructivista-interaccionista, por el contrario, se debe «cuestionar la idea de que la naturaleza tiene un carácter unitario y eterno, independiente de nuestras vidas [...] La naturaleza es múltiple, pero no arbitraria» (Oyama, 2000:143). Los positivistas podrían responder que si ese es el caso, debe haber algo invariable, un núcleo central de lo real que es posible conocer, desconociendo el punto desde que para Oyama no se puede dar cuenta de la naturaleza de la naturaleza. Para Leff (1986, 1993), aunque la naturaleza es un dominio ontológico real, ésta se ha hibridizado cada vez más con la cultura y con la tecnología, y ha sido cada vez más producida por nuestro conocimiento. Para Ingold (1992:44), la naturaleza sólo existe como la construcción de quien observa; lo que le importa es el medio ambiente, es decir, el mundo como constituido en relación con las actividades de todos los organismos que contribuyen a su formación. Aunque para los ecólogos sociales la naturaleza es real y conocible, este realismo no es el igual al cartesianismo porque el sujeto de conocimiento está profundamente implicado en el mismo proceso de construcción del mundo. Para los antiesencialistas en las humanidades y en las ciencias sociales, la realidad biofísica ciertamente existe, pero lo que cuenta más son los discursos y verdades que construimos en nombre de la naturaleza y cómo estos planteamientos autorizan agendas e intervenciones particulares que

entonces configuran nuestro ser biológico y social, y nuestro devenir. A pesar de los enfoques neo-realistas de la teoría de la complejidad, finalmente, hay que reconocer que continúa el dominio del realismo epistemológico; se basa no sólo en su capacidad para movilizar formas creíbles de conocimiento, sino también en sus múltiples vínculos con el poder: el vínculo entre la ciencia, la producción y la tecnología, el énfasis en la producción de vida a través de un mayor desarrollo de la racionalidad biotecnológica; y, en última instancia, su capacidad para hablar en nombre del logocentrismo occidental, con su sueño de una sociedad ordenada y racional —ahora apuntalada por las mejoras genéticas de la naturaleza y los seres humanos— que la mayoría de las personas ha aprendido a desear y a depender de ello.

No hemos agotado el tema, sin embargo. ¿Tiene sentido construir puentes entre posiciones realistas, constructivistas y neo-realistas? Para ello se requeriría una mayor investigación sobre los intereses de los actores, las prácticas, las formas de conocimiento y las instituciones que subyacen en cada instancia, lo cual está más allá del alcance de este trabajo. Precisamente porque estos intereses están justificados en diferentes epistemologías (y en algunos casos en supuestos ontológicos), hay niveles en los que diferentes posiciones son inconmensurables. No obstante, los conocimientos proporcionados por la ciencia positivista (por ejemplo, la biología de la conservación) pueden ser reutilizados y reubicados dentro de una concepción constructivista, y en cierta medida esto es lo que ocurrió en el Pacífico (Escobar 2010). Los biólogos igualmente han tratado de establecer un diálogo entre la ciencia y el conocimiento local con algunas consecuencias epistemológicas. También hay interesantes superposiciones; la economía ecológica, por ejemplo, hace un llamado al realismo y al mismo tiempo no es totalmente ajena al constructivismo. Pero las divisiones son reales. Me gustaría dar un paso más mediante la explicación brevemente del enfoque neo-realista del entorno de Leff. Digo neo-realista porque para Leff existe una naturaleza real previa a la cultura y al conocimiento, aunque siempre es conocida y apropiada (construida) en formas culturalmente específicas. Leff también considera que se ha producido un progresivo «debilitamiento» de la naturaleza a partir de la intervención del ser humano;[9] ciertamente, esto ha venido

[9] Estoy adaptando la expresión «debilitamiento» de la idea de Vattimo (1991) del progresivo debilitamiento de las estructuras duras construidas con la modernidad.

ocurriendo desde los primeros días de la historia de la humanidad, pero ha adoptado cada vez más transformaciones ontológicas con el desarrollo de las tecnologías modernas, en la medida en que hoy podemos reflexionar si con las más recientes tecnologías moleculares no hemos llegado a una etapa post-naturaleza o «más allá de la naturaleza» (ver también Strathern, 1992). La naturaleza ha llegado a ser tan inextricablemente hibridizada con la tecnología y la cultura que la propia vida se ha convertido en un híbrido biofísico y tecno-social. Se ha vuelto imposible señalar dónde termina la biología y dónde empieza la tecnología.

Esto ha llevado a Leff a insistir en que la necesidad teórica más importante en la actualidad es desarrollar un concepto de «ambiente» que refleje esta creciente complejidad. En esta conceptualización, como para Ingold pero de una manera muy diferente, el ambiente no es la naturaleza; es más bien un concepto que trata de hacer visible la creciente complejización de los efectos reales de los procesos de hibridación antes descritos. Incluidos en el «ambiente» están, por lo tanto, los efectos de la hiper-mercantilización y la hiper-tecnologización de la vida y los problemas del medio ambiente que se han creado a partir de ellas. Para Leff, las ciencias compartimentalizadas y las epistemologías existentes son incapaces de comprender esta complejidad. Hay una enorme paradoja aquí: la explotación moderna de la naturaleza constituyó una intervención definitiva en la evolución de los órdenes ontológicos de la naturaleza y la cultura, hibridizando lo real de manera inevitable; cada ciencia (física, biología, antropología, etc.) tenía que hacerse cargo de un determinado aspecto diferenciado de estos entes híbridos emergentes; sin embargo, esas mismas ciencias no están en condiciones de darnos una visión de esa realidad que se ajuste a su complejidad. Esta es la gran paradoja del conocimiento moderno; es decir, dada su concentración en sus objetos particulares de conocimiento, las ciencias *no pueden conocer* esta complejidad. Para Leff esta no es una simple cuestión de construcción de propuestas interdisciplinarias; lo que se necesita es una ruptura epistemológica con las ciencias como las conocemos y la creación de un saber ambiental que pueda dar cuenta de las múltiples determinaciones de los entes complejos que han emergido como resultado de las transformaciones modernas. Leff se refiere a esta entidad como «complejidad ambiental». El saber ambiental (1998a, 1998b) de esta forma incluye: lo real, que está constituido por los órdenes ontológicos hibridizados de la naturaleza, la cultura y la tecnología; los efectos en esa realidad de la creciente economización del mundo y de la

tecnologización de la vida en general; y las ciencias mismas, re-articuladas en nuevas formas de conocimiento que van más allá de las disciplinas y apunta hacia una transdisciplinariedad que va más allá de las disciplinas.

Hay otro aspecto importante en la formulación de Leff. Su objetivo es esbozar una nueva racionalidad ambiental que oriente los esfuerzos reconstructivos hacia la sustentabilidad. Su propuesta temprana de replantear la producción como la integración de productividades económicas, ecológicas y culturales apunta en esa dirección. Con su conceptualización del saber ambiental va más allá. El ambiente es también un *potencial* que surge de la articulación de lo real —la articulación de la cultura, el ambiente y la tecnología— que nos podría llevar a imaginar una nueva economía fundada en las bases de una productividad eco-tecnológica sustentable. En suma, Leff avanza en la construcción de un concepto sustantivo de ambiente, pero lo hace a través de la caracterización de distintas nociones, incluidos el saber ambiental, la racionalidad ambiental, la complejidad ambiental y la racionalidad productiva alternativa o productividad eco-tecnológica. Estos conceptos ven al ambiente como una complejidad siempre emergente que se deriva de la propia intervención de los conocimientos sobre la realidad y que reúne a lo biofísico, lo cultural y lo tecnológico en lo que la mayoría de la gente define como «naturaleza». El ambiente implica tanto un concepto epistemológico como una orientación hacia la acción, a través de la noción de racionalidad ambiental. Leff, por supuesto, no habla de una única racionalidad normativa, sino de racionalidades múltiples de acuerdo a identidades culturales específicas y procesos concretos de apropiación de la naturaleza. Cuando se trata de casos fuera de las principales dominantes de la modernidad, esto implica hacer frente a los diferentes procesos culturales, formas no científicas de conocimiento y la de-y re-construcción del conocimiento occidental y su posible hibridación con los saberes locales.

La discusión anterior ha tenido lugar exclusivamente en los términos de conocimiento filosófico occidental. ¿De qué manera esta discusión se aplica, o no, a los pueblos no occidentales? Incluso si ellos pueden no tener especificada en sus imaginarios y lenguajes la categoría de naturaleza, ¿podríamos decir, en modo alguno, que viven «fuera de la naturaleza», es decir, fuera del dominio ontológico de la realidad que llamamos naturaleza occidental? Leff y los neo-realistas podrían sugerir que la respuesta a esta pregunta es «no». Esta es la razón por la que es posible hablar de distintos regímenes culturales para la apropiación de la naturaleza (por ejemplo, el

régimen capitalista, como en las plantaciones; un régimen orgánico, como en de los modelos locales de la naturaleza del Pacífico; y la tecno-naturaleza, como en con las biotecnologías; ver Escobar, 1999). Los positivistas que son buenos para proporcionar información científica sobre los aspectos biofísicos de la naturaleza, no están en condiciones de dar cuenta de las diferencias entre los regímenes ya que para ellos la naturaleza es una y la misma para todos los pueblos y situaciones; y estas diferencias tienen implicaciones biofísicas que desconocen y que les son difíciles de explicar. Los constructivistas suelen hacer un buen trabajo en términos de la determinación de las representaciones o sentidos que le dan a la naturaleza los distintos pueblos, y las consecuencias o efectos de los significados en términos de lo que realmente le hacemos a la naturaleza (para el caso de los bosques tropicales, ver Slater, 2003). Esto es muy importante, pero ellos evitan generalmente la pregunta, central para los neo-realistas, del carácter ontológicamente específico de la realidad biofísica. Por último, es difícil ver todavía cómo el neo-realismo derivado de la complejidad ambiental podría permitir una lectura diferente de la dimensión cultural de los regímenes naturales-culturales. Leff es un intento inicial en esa dirección. Ingold (2000b, 2000c) también apunta en esa dirección con su insistencia en el carácter profundamente relacional de la realidad. Incluso siendo el resultado de procesos de individuación, las cosas no existen en el mundo real independientemente de sus relaciones. Y el conocimiento no es simplemente aplicado, sino que es generado en el curso de las experiencias vividas, incluyendo los encuentros con el ambiente. En suma, no es una tarea fácil imaginar las relaciones entre lo biofísico y lo cultural, incluido el conocimiento, que evite las trampas del esencialismo y del constructivismo.

Referencias

Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.

Apffel-Marglin, Frédérique (ed.). 1998. *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books.

Bertalanffy, Ludwig von. 1975. *Perspectives on General Systems Theory*. New York: George Braziller.

Biersack, Aletta. 2006. "Introduction". En: Aletta Biersack y James Greenberg (eds.), *Re-imagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press.

Biersack, Aletta. 1999. "Introduction: From the 'New Ecology' to the New Ecologies". *American Anthropologist*. 101(1): 5-18.

Biersack, Aletta y James Greenberg (eds.). 2006. *Re-Imagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press.

Bookchin, Murray. 1990. *The Philosophy of Social Ecology*. Montreal: Black Rose.

Bookchin, Murray. 1986. *Post-scarcity Anarchism*. Montreal: Black Rose (second edition).

Brosius, Peter. 1999. "Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism". *Current Anthropology*. 40 (3): 277-309.

Brosius, Peter, Anna Tsing y Charles Zerner. 1998. "Representing Communities: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management". *Society and Natural Resources*. (11):157-168.

Churchman, C. West. 1968. *The Systems Approach*. New York: Laurel.

Crumley, Carole (ed.). 1994. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Cuomo, Chris. 1998. *Feminism and Ecological Communities*. New York: Routledge.
de Chardin, Pierre Teilhard. 1963. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.

de Landa, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum Press.

de Landa, Manuel. 2003. "1000 Years of War: CTHEORY Interview with Manuel de Landa". En *Ctheory.net* http.www.ctheory.net/ (http://ctheory.net/articles.aspx?id=383) 5/1/2003.

de Landa, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum Press.

Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.

Escobar, Arturo. 2003b. "*'World and Knowledges Otherwise'*: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program". *Cuadernos del CEDLA* (16):31-67.

Escobar, Arturo. 1999. «¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales». En: Arturo Escobar, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y politica en la antropologia contemporánea*. Pp. 353-382. Bogotá: Cerec/ICANH.

Escobar, Arturo. 1999a. "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology". *Current Anthropology*. 40(1):1-30.

Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things*. New York: Vintage Books.

Gonzales, Tirso. 2004. "Coloniality and Place: A Historical and Contemporary Overview of Cultural and Biological Diversity in the Americas." Manuscrito inédito, University of California, Berkeley, July.

Goodman, Alan y Thomas Leathermann (eds.). 1998. *Building a New Biocultural Synthesis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Goodwin, Brian. 2007. *Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*. Edinburgh: Floris Books.

Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.

Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_ Meets_OncoMouse*. New York: Routledge.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Haraway, Dona. 1989. *Primate Visions*. New York: Routledge.

Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 14(3): 575-99.

Heidegger, Martin. 1977b. *The Question Concerning Technology*. New York: Harper and Row.

Heller, Chaia. 2000. *Ecology of Everyday Life*. Montreal: Black Rose.

Ingold, Tim. 2000a. *The Perception of the Environment*. London: Routledge.

Ingold, Tim. 2000b. "Three in One: On Dissolving the Distinctions Between Body, Mind and Culture". Manuscrito inédito. Departamento de Antropología, Universidad de Manchester.

Ingold, Tim. 2000c. "Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land". En: Tim Ingold, *The Perception of the Environment*. pp. 132-152. London: Routledge.

Ingold, Tim. 1992. "Culture and the Perception of the Environment". En: E. Croll y D. Parkin (eds.). *Bush Base: Forest Farm*. Pp. 39-56. London: Routledge.

Jantsch, Eric. 1980. *The Self-Organizing Universe*. New York: Pergamon Press.

Jantsch, Erich y Conrad Waddington (eds.). 1976. *Evolution and Human Consciousness*. London: Addison-Wesley.

Keller, Evelyn Fox. 1995. *Refiguring Life*. New York: Columbia University Press.

Laszlo, Ervin. 1972. *The Systems View of the World*. New York: George Braziller

Leathermann, Thomas y Brooke Thomas. 2001. "Political Ecology and Constructions of Environment in Biological Anthropology". En: C. Crumley (ed.), *New Directions in Anthropology and Environment: Intersections*. pp. 113-131. Walnut Cove, CA: Altamira Press.

Leff Enrique. 1998a. *Saber Ambiental*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique. 1998b. "Murray Bookchin and the End of Dialectical Materialism". *Capitalism, Nature, Socialism*. 9(4):67-93.

Leff, Enrique. 1993. "Marxism and the Environmental Question". *Capitalism, Nature, Socialism*. 4(1): 44-66

Leff, Enrique (ed.). 1986. *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI.

Levins, Richard y Richard Lewontin. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge: Harvard University Press.

Luke, Timothy. 1999. *Capitalism, Democracy, and Ecology*. Chicago: University of Chicago Press.

Martínez, José. 2004. "Critical Anthropo-Geographies: Contested Place, Nature, and Development in the 'Zona Maya' of Quintana Roo, Mexico". Disertación doctoral. Departamento de Antropología. Universidad de Massachustts, Amherst.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. 1987. *The Tree of Knowledge*. Berkeley: Shambhala.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Reidel Publishing Company.

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature*. New York: Harper and Row.

Moran, Emilio. 1991. "Ecosystems Ecology in Biology and Anthropology: A Critical Assessment". En: E. Moran (ed.), *The Ecosystems Approach in Anthropology*. pp. 3-40. Michigan: University of Michigan Press.

Oyama, Susan. 2006. "Speaking of Nature". En: Yrjö Haila y Chuck Dyke (eds.), *How Nature Speaks. The Dynamic of the Human Ecological Condition*. pp. 49-66. Durham: Duke University Press.

Oyama, Susan. 2000. *Evolution's Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*. Durham: Duke University Press.

Peet, Richard y Michael Watts (eds.). 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *Nepantla* 1(3): 533-580.

Rappaport, Roy. 1991. "Ecosystems, Population, and People". En: Emilio Moran (ed.), *The Ecosystems Approach in Anthropology*. pp. 41-73. Michigan: University of Michigan Press.

Rocheleau, Dianne. 2000. "Complex Communities and Relational Webs: Stories of Surprise and Transformation in Machakos". Presentada en el taller "Communities, Uncertainty and Resources Management," Institute of Development Studies, Sussex, Noviembre 6-8.

Rocheleau, Dianne. 1995a. Environment, Development, Crisis and Crusade: Ukambani, Kenya, 1890-1990. *World Development* 23(6): 1037-1051.

Rocheleau, Dianne. 1995b. Maps, Numbers, Text, and Context: Mixing Methods in Feminist Political Ecology. *Professional Geographer* 47(4): 458-66.

Rocheleau, Dianne y L. Ross. 1995. Trees as Tools, Trees as Text: Struggles over Resources in Zambrana-Chacuey, Dominican Republic. *Antipode* 27(4): 407-428.

Shiva, Vandana. 1993. *Monocultures of the Mind*. London: Zed Books.

Slater, Candace (ed.). 2003. *In Search of the Rainforest*. Durham: Duke University Press.

Steward, Julian. 1968. "Cultural Ecology". En: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume 4: 337-344. New York: MacMillan.

Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge.

Sturgeon, Noel. 1997. *Ecofeminist Natures*. New York: Routledge.

Vaneigem, Raoul. 1994. *The Movement of the Free Spirit*. New York: Zone Books.

Varela, Fancisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press.

Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vayda, Andrew y Roy Rappaport. 1968. "Ecology, Cultural and Noncultural". En: J.A. Clifton (ed.). *Introduction to Cultural Anthropology*. pp. 47-497. New York: Houghton Mifflin.

von Foerster, Heinz. 1981. *Observing Systems*. Seaside, CA: Intresystems Publications.

Walsh, Catherine. 2007. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes". *Cultural Studies* 21 (2-3): 224-239.

Pance

Más allá de la naturaleza y de la cultura

Philippe Descola[1]
École des hautes études en sciences sociales, France
philippe.descola(at)ehess.fr

El museo de Historia Natural de la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Ofrece una excelente imagen del mundo tal como lo hemos concebido durante largo tiempo. Por encima del peristilo neoclásico de la entrada, una sucesión de nichos acoge los bustos de sabios ilustres que, cada cual en su época y a su manera, contribuyeron a dar al hombre un lugar en el sistema de la naturaleza. Las figuras de Buffon, Humboldt, Lamarck, Cuvier, d'Orbigny, Darwin o Broca están allí para recordar al visitante cuál era la intención del museo cuando fue edificado en la última década del siglo XIX: hacer prevalecer la ciencia sobre la religión trazando la larga historia de los seres organizados, inscribir las producciones humanas en el curso majestuoso de la evolución de los organismos, testimoniar la inventiva complementaria de la naturaleza y de la cultura en la creación de múltiples formas que reflejan la variedad de los seres vivos en el tiempo y en el espacio. Pero semejante ambición es difícil de llevar a cabo y, en el museo de la Plata como en tantas otras instituciones similares, la disposición de los lugares viene a desmentir la esperanza que pudo nacer de la contemplación de las figuras totémicas bajo cuyos auspicios se ubica el gran proyecto de síntesis.

La planta baja del museo está enteramente dedicada a la naturaleza: en forma de radio y a partir de una rotonda central, se despliegan las galerías polvorientas y mal iluminadas de mineralogía, paleontología, zoología o botánica, de una riqueza probablemente sin igual en un museo sudamericano.

[1] Philippe Descola es Director de Estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y profesor del College de France. Entre sus principales publicaciones se encuentran : *Par-delà la nature et culture*, (2005); *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, (1993); *Nature and Society : Anthropological Perspectives*, (1996); *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, (1986); *Les Idées de l'anthropologie*, (1988); *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, en colaboració con M. Abélés, P. Bonte, J.-P. Digard, C. Duby, J.-C. Galey, M. Izard, J. Jamin y G. Lenclud (1991);

Miles de especímenes, un poco apolillados, se ofrecen a la curiosidad de los escasos amateurs, todos repartidos sabiamente según las grandes categorías de la taxonomía linneana. Hay que subir al primer piso para ver hombres o, más exactamente, residuos dispersos de sus culturas materiales –vestimentas, ornamentos, cestas o puntas de arpones- y ejemplos de su extraña propensión a modificar su propia naturaleza: cráneos deformados, dientes tallados, tatuajes, escarificaciones y otras marcas del cuerpo que José Imbeloni, uno de los fundadores de la antropología argentina, convirtió en su especialidad. La localización se impone: son aquí los pueblos amerindios los que dominan. Sin embargo, en el piso de la cultura las clasificaciones ya no cuentan con el bello rigor que regía las colecciones de la planta baja. Con los criterios somáticos que distinguen las entidades misteriosas llamadas Patagónicos, Fueguinos o Amazónicos, se combinan criterios diacrónicos que distribuyen objetos y culturas según su escala de dignidad en una supuesta evolución hacia la civilización: las salas más bellas, las de mayores esfuerzos pedagógicos, son consagradas a las cerámicas y tejidos andinos, mientras que los pobres testimonios de madera y fibra legados por los pueblos de las selvas y sabanas se ven confinadas a vitrinas enclenques de carteles lacónicos. El mensaje es claro: todavía reina aquí una confusión, una diversidad obstinada, que la etnología no ha sabido elucidar con la sistematicidad de la que dan prueba las ciencias de la naturaleza.

Por caricaturesco que parezca este microcosmos de dos pisos, refleja bien el orden del mundo que nos rige desde hace al menos dos siglos. Sobre los cimientos majestuosos de la naturaleza, con sus subconjuntos ostensibles, sus leyes sin equívocos y sus límites bien circunscriptos, reposa la gran Capharnaüm[2] de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y las costumbres, lo propio del hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes. Es cierto, son numerosos buenos espíritus que coinciden en ver este curioso edificio como una ilusión de perspectiva; el mundo se vuelve naturaleza desde el momento en que lo percibimos bajo el aspecto de lo universal, y se torna historia cuando lo examinamos bajo los aspectos de lo particular. En los términos de Friedrich Rickert, que fue uno de los primeros en teorizar las consecuencias epistemológicas de esta cosmología de dos planos, el objeto es único pero aprehendido de dos maneras: por

[2] Capharnaüm fue una ciudad de Galilea en la que Jesús atrajo a multitudes. La expresión es utilizada para designar un lugar que contiene gran variedad de objetos en desorden, una suerte de cambalache en el que todo se encuentra revuelto y entremezclado [N. de la T.].

generalización en tanto nos ubicamos desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, y por individualización en tanto escogemos abordarlo por medio de las ciencias de la cultura (Rickert, 1997:46). Pero aquí se trata de una sutileza kantiana que nos es de poco auxilio en nuestros juicios cotidianos, en esas clasificaciones ontológicas que realizamos a todo momento con el bello automatismo nacido de una larga interiorización del esquema dualista. Por un lado, un cantero de jacintos, un ciervo bramando o un aflojamiento granítico: la naturaleza. Por el otro, un ramo de flores, una cacería mayor, un diamante tallado: la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso cuando no ignoramos que son en parte dependientes de nuestra protección y de los ambientes que hemos transformado; éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de modelo para ubicarnos en el mundo, no dudamos en ordenar a los primeros entre las colecciones de botánica, de zoología y de mineralogía y a los segundos en la rúbrica de las bellas artes, de la sociología o de la historia de las técnicas.

Es cierto también que nos dedicamos, desde hace bastante tiempo, a abrir pasajes entre los dos niveles. Ciertos guardianes del piso de la cultura hacen notar que sus colegas del piso de abajo también son hombres, con una historia, lenguas, prejuicios y opiniones, y que el sistema de la naturaleza que han elaborado es cultural de par en par porque al ser la naturaleza sorda y muda, no se expresa sino a través de portavoces autorizados. Detrás del estandarte de la historia y de la sociología de las ciencias, el piso de las convenciones humanas ambiciona entonces anexarse una buena parte del dominio reservado a la naturaleza. Claro que no sin una viva resistencia de parte de quienes protegen las escaleras contra las infiltraciones de todo tipo –sociales, culturales, económicas o políticas- que podrían contaminar la robusta trascendencia de las leyes de la materia y de la vida[3]. No obstante, si bien semejante ofensiva ha comenzado a extender el perímetro de las ciencias sociales y humanas, ella se enfrenta también con un residuo de factualidad obstinada delante del cual los cuerpos de caballería de la cultura se encuentran bastante perplejos. Entraron en los laboratorios y describieron su arquitectura y sus costumbres, sondearon las prácticas, los valores y las mentalidades de los estudios, pero bajo la mirada de los observadores observados, engendrados

[3] El caso Sokal ha ofrecido recientemente una ilustración ejemplar de este tipo de escaramuzas de las que nadie sala indemne.

por dispositivos experimentales y sistemas de investigación completamente humanos, las moléculas, *los quarks,* las proteínas, los planetas o las hormigas parecen ocuparse de sus pequeños problemas como si nada ocurriera. Decir que la naturaleza es una construcción cultural supone, en efecto, que la cultura construye a partir de materiales que ella no se ha provisto a sí misma, que ella filtra, codifica, reorganiza o descubre entidades y propiedades primarias indiferentes a sus intenciones. A pesar de estas grandes maniobras, la estructura de nuestro edificio no ha cambiado mucho: los humanos ocuparon una parte del piso inferior, pero se vieron obligados a reservar algunas salas a fenómenos sobre los cuales no tenían control.

Desde Darwin, Mendel y sobre todo Spencer, los conservadores de la planta baja se han empeñado también con mucha energía en extender su dominio de competencia en detrimento de los saltimbanquis que se agitan en el piso superior. Los comportamientos enigmáticos que ocupan a los antropólogos, sociólogos e historiadores, las costumbres extrañas y escandalosas que se obstinan en describir y contextualizar, las instituciones sobre las que proponen tipologías que se rearman sin cesar, todo eso reposa, nos dicen, sobre algunos resortes naturales tan simples que los aduladores de la humanidad se obstinan en no ver, cegados como están por su desprecio del método científico y por el deseo de conservar un territorio autónomo, sumido no obstante en la confusión y asediado por *vendettas* permanentes. ¿Para qué escribir frondosos volúmenes sobre el sistema de parentesco o los mecanismos de control del poder dado que sexualidad y dominación, en los humanos como en los no-humanos, se explican siempre por la ambición de maximizar una ventaja reproductiva, es decir, de diseminar los propios genes con la mayor tasa de éxito? ¿Con qué objeto intentar comprender el simbolismo de las prohibiciones alimenticias o del canibalismo si esas prácticas pueden explicarse tan simplemente por el encuentro entre las exigencias del metabolismo –necesidad de calorías o de proteínas- y los determinantes ecológicos que pesan localmente sobre el aprovisionamiento de comida? ¿Por qué entonces describir y analizar la diversidad de las manifestaciones autorizadas o prohibidas de la violencia si ésta no es más que el reflejo, en el sistema de las pasiones, de comportamientos adaptativos desarrollados en el curso de la hominización? Conviene más la verdadera ciencia, armada de medidas y estadísticas, que se compromete a develar las causas naturales y las funciones biológicas lejos de la hermenéutica vaporosa de la cual se complacen las mal llamadas ciencias de la cultura. A quien señale que la actualización de una causa o de una función – aunque hipotéticas en relación con el estado actual de la genética o de la teoría de

la evolución- no permite de ningún modo dar cuenta de la diversidad de las formas instituidas a través de las cuales éstas se expresan, se le podrá objetar que esta pequeña pérdida de complejidad es absolutamente temporaria y que las ciencias de la vida tienen una trayectoria suficientemente sólida como para que esperemos verlas un día aportar una respuesta a muchos otros enigmas de la cultura. Visto desde la planta baja, sin embargo, y a pesar de las esperanzas que acarician varios de ver convertido el piso superior en un anexo de las ciencias naturales, la disposición de nuestro museo cosmológico no se encuentra verdaderamente trastocada: los sociobiólogos más ardientes, los deterministas más fanáticos, acuerdan todavía que ciertas provincias de la actividad humana, el arte en primer lugar, siguen estando fuera su alcance. Los protagonistas de *la guerra de las ciencias* también tienen el mérito de hacer aparecer, a vista de todos, los defectos más evidentes de la gestión interna del edificio dualista y, en particular, la imposibilidad de trazar una frontera consensual entre aquello que ataña a la naturaleza y lo que ataña a la cultura. Sin embargo, tanto unos como otros se acomodan todavía muy bien a la disposición de los lugares, prefiriendo algunas ganancias territoriales en el campo de batalla devastado al completo abandono del teatro de operaciones.[4]

Un cambio de cosmología

No obstante, apostamos a que esta construcción de dos pisos parecerá en algunas décadas tan anticuada a nuestros descendientes como lo es hoy para nosotros el museo de La Plata. No hay ninguna audacia en esta predicción, porque los signos que presagian un desmoronamiento de nuestra cosmología ya son bien visibles. El más manifiesto, el que más moviliza la atención de gobernantes y ciudadanos, es obviamente la creciente preocupación en torno de los efectos de la acción humana sobre el medioambiente. Por lo demás, la elección misma del término «medioambiente», en lugar del de naturaleza, indica ya un deslizamiento de perspectiva; en su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino en la medida en que recubría por preterición un dominio ontológico definido por su ausencia de humanidad –sin azar ni artificio-, mientras que el antropocentrismo del medioambiente está claramente enunciado: es el mundo sublunar de

[4] Con la notable excepción de Bruno Latour y de sus colegas de los *Science Studies* que, partiendo del estudio de los híbridos de naturaleza y cultura producidos por las ciencias y las técnicas, se interesan más bien en los procedimientos de distribución y de delegación por medio de los cuales operan *in fine* las reparticiones ontológicas convencionales, cf., por ejemplo, Latour (1999).

Aristóteles en tanto está habitado por el hombre. De la estratosfera a los océanos pasando por los bosques tropicales, nadie lo ignora en la actualidad, nuestra influencia se hace sentir en todas partes y se admitirá entonces sin esfuerzo que al estar nuestro entorno natural antropizado por todas partes y en grados diversos, su existencia como entidad autónoma ya no es más que una ficción filosófica. Otra dimensión de la naturaleza es particularmente puesta en cuestión por el progreso de la genética: se trata del sustrato biológico de la humanidad como materia, forma y proceso totalmente ajeno al control domesticador de la educación y de la costumbre. La importancia cada vez más evidente de la epigénesis en la individualización, el desarrollo de la reproducción asistida, desde la fecundación in vitro hasta la clonación de mamíferos, el perfeccionamiento de las técnicas de injerto y trasplante, la ambición exhibida por algunos de intervenir sobre el genoma humano en el estado precoz de la embriogénesis; todo eso, nos espante o nos maraville, vuelve menos neta que antes la separación del derecho entre la parte natural y la parte cultural del hombre. La opinión pública ha percibido que estaba en curso un trastrocamiento en este dominio y, si bien la inquietud que manifiesta frente a la clonación reproductiva, los riesgos climáticos y los organismos genéticamente modificados se expresa sobre todo en términos éticos y políticos, testimonia también cierto desasosiego frente a una nueva situación ontológica que ya no respeta las antiguas certezas. El siglo XIX habrá enterrado a Dios; el siglo XX, dicen, ha borrado al hombre; el siglo XXI ¿hará desaparecer la naturaleza?

Sin dudas, nadie sueña seriamente con que la fotosíntesis, la gravitación o la embriogénesis van a desvanecerse porque la antropización del planeta y de los organismos haya alcanzado niveles inigualados hasta el presente. En cambio, el concepto de naturaleza por medio del cual los científicos que estudian estos objetos califican todavía por costumbre su dominio general de investigación, parece quedar maltrecho por pequeños deslizamientos ontológicos que lo hacen perder su bella unidad anterior.

A título de ejemplo, tomaré tres que conciernen a una de las fronteras más ásperamente disputadas entre la naturaleza y la cultura: la que separa la humanidad de la animalidad. EL primer ejemplo viene de los juristas, atentos por profesión a la evolución de las costumbres y a la traducción de éstas en normas que rigen nuestro estatus, prácticas y relaciones con el mundo. A miles de leguas de distancia de los debates filosóficos atronadores sobre los derechos de los animales que oponen a los partidarios de la *deep ecology* o de la liberación animal a los defensores del humanismo kantiano, un profesor

de derecho mostró en una crónica del austero *Recueil Dalloz* que, en el derecho francés al menos, los animales domésticos, amansados o mantenidos en cautiverio, poseen ya derechos intrínsecos con el mismo título que las personas morales, en el sentido de que la ley les reconoce un interés propio, es decir, recientemente distinto del de su dueño eventual, y que les provee una posibilidad técnica de expresión para defenderse (Marguénaud, 1998:205-211). Al lado de los crímenes y delitos contra las personas, contra los bienes y contra el Estado, el nuevo código penal ha creado una cuarta categoría de infracciones contra los animales domésticos. Al hacerlo, ha dejado constancia de que, aunque no sean todavía definidos completamente como personas, estos «amigos inferiores» para retomar una expresión de Michelet, ya no son considerados desde el punto de vista del derecho como bienes, es decir como cosas. Si seguimos a Jean –Pierre Marquénaud, este estatuto intermedio está llamado a evolucionar rápidamente en el derecho penal hacia una personificación más marcada, puesto que nada se opone a que los animales no salvajes sean investidos de personalidad jurídica a semejanza de toda persona moral a quien se le reconoce un interés propio y posibilidades de defender el ejercicio del mismo. En cuanto a los órganos susceptibles de representar sobre la escena jurídica el interés distintivo de aquello que nuestro autor denomina la *persona animal*, incluso contra el interés de su amo, existen ya en profusión bajo la forma de asociaciones de protección animal. Sin que los profanos hayan tomado conciencia y esperando que una jurisprudencia se ponga en práctica, los perros, gatos, vacas –locas o no- cotorras o gorilas del zoológico de Vincennes estarán entonces ahora, como todos nosotros, en situación de hacer valer sus derechos a la vida y al bienestar y esto, no ya en virtud de las razones humanitarias que justificaba la antigua ley Grammont (a saber, el escándalo público que podía suscitar que se los maltratara), sino más bien porque se tornaron, si bien no del todo sujetos de derecho, al menos cuasi-personas cuyas prerrogativas evidentemente están derivadas de aquellas que nos son reconocidas.

El segundo ejemplo viene de la psicología experimental. Los psicólogos del desarrollo se interesan desde hace ya mucho tiempo por la expresión en los niños más pequeños, por lo que llamamos convencionalmente la teoría del espíritu, es decir por la aptitud de inferir en otros estados mentales idénticos a los suyos. Se admitía corrientemente que esta aptitud era característica de la especie humana, probablemente ligada al lenguaje o a la cultura; se suponía que los animales no humanos eran capaces de interpretar el comportamiento de los organismos presentes en su medioambiente, y particularmente el

de sus congéneres, exclusivamente sobre la base de índices externos –posturas, movimientos, señales sonoras, etc.- y no a partir de la atribución de estados psicológicos imposibles de ser observados directamente. Ahora bien, investigaciones recientes sobre los chimpancés mostraron que no era así: confrontados a un dispositivo experimental utilizado con el fin de testear en niños de un año la capacidad de atribuir a otro una intención o un objetivo, en este caso un objeto móvil desplazándose sobre la pantalla de una computadora, los siete sujetos animales reaccionaron como los sujetos humanos (Uller y Nichols, 200). Tomada durante mucho tiempo como un signo distintivo del *homo sapiens*, la imputación de intencionalidad a un otro debería ser ahora considerada como un patrimonio compartido con nuestro primo cercano el chimpancé.

Es una vez más a chimpancés, esta vez en libertad en su medio de origen, que se refiere al tercer ejemplo. Los estudios que les han consagrado los etnólogos indican ambigüedad que no solamente son capaces de fabricar y de utilizar herramientas de piedra rudimentaria, extendiéndoles así el privilegio del homo faber largamente concedido sólo al primate humano, sino también que las bandas vecinas de simios elaboran y transmiten familias de técnicas bien diferenciadas. En la terminología de los pre-historiadores, los chimpancés poseen así tradiciones distintas en el dominio de la cultura material, particularismos técnicos y comportamientos propios a cada banda, que pueden contener hasta alrededor de cuarenta rasgos distintivos –tipos de útiles y métodos para romper nueces, técnicas de caza, modelos para eliminar liendres, etc.-, todos independientes de las condiciones geográficas locales (Whiten *et.al.,* 1999; cfr. Joulian, 1994). Dado que este tipo de variaciones parecen no poder ser explicadas por una evolución adaptativa de los comportamientos a los determinantes ecológicos, los etnólogos fueron conducidos a atribuir a los chimpancés culturas diferenciadas, es decir, una cierta libertad para inventar respuestas sui generis a las necesidades de subsistencia y de vida común, el primer paso hacia la extensión de la cultura al mundo animal.

Antropologías materialistas, antropología simbólica

Ahora bien, si uno comprende las razones que pudieron llevar a los primatólogos, quienes se definen voluntariamente como antropólogos, a conferir a los chimpancés la dignidad de una existencia comparable en cierto punto a la de los humanos, podemos interrogarnos sobre la pertinencia del término cultura empleado para designar esta transformación. Puesto

que los especialistas de los grandes simios muestran, de hecho, que la cesura ya no es absoluta entre naturaleza animal y cultura humana, esto debería desembocar en el cuestionamiento radical de la mencionada distinción y no en su reordenamiento por una simple rectificación de frontera. Si esto no sucede, si a pesar de los signos de un deterioro cada vez más perceptible del edificio dualista su estructura persiste como un eco en nuestras clasificaciones cosmológicas y ontológicas, sin duda es en parte porque la antropología, sea cual sea la audiencia efectiva en la opinión pública de sus hallazgos científicos, ha obtenido un éxito de magnitud al legitimar y consolidar el polo cultural del viejo par de la modernidad. Desde Boas y Taylor, la pregunta sobre las relaciones de continuidad y discontinuidad entre la naturaleza y la cultura está en el corazón del desarrollo de la antropología, y ciertos analistas, Michel Foucault (1966:389) en primer lugar, no han dudado en ver allí una marca distintiva de esta forma original de conocimiento. Tal vez correspondería incluso decir que semejante problema anticipa el nacimiento de la etnología si, con Claude Lévi- Strauss, se le reconoce a Rousseau el mérito de haber fundado el campo futuro de la disciplina al inaugurar la reflexión sobre las preguntas que suscita este problema. Es cierto que el impulso inicial en esta dirección fue en parte circunstancial: con la expansión colonial se acumulaban datos que referían a la manera extraña en la que numerosos pueblos premodernos concebían sus relaciones con las plantas y con los animales, atribuyendo a tal especie el estatuto de ancestro, tratando a otra como un pariente próximo. La etnología surgió de la necesidad de explicar estas formas de pensamiento exótico que parecían no establecer demarcaciones netas entre humanos y no humanos: de ahí resultaron los grandes debates sobre el totemismo primitivo en los que los fundadores de la disciplina buscaron dar cuenta de la originalidad, fuera ésta cognitiva o social, de construcciones intelectuales que, despreciando las distinciones entre humanos y no humanos, parecían ir al encuentro de las exigencias de la razón. La época, por otra parte, se prestaba para ello, dado que fue en la segunda mitad del siglo XIX que la naturaleza y la cultura fueron finalmente compartimentadas de manera estricta y referidas a métodos y programas científicos bien diferenciados. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura que se establece va a definir el campo en el que la etnología podrá desplegarse, al mismo tiempo que la condena desde sus orígenes a no poder aprehender el medioambiente físico más que como el marco exterior de la vida social, en el que las ciencias naturales son las que definen los parámetros. A falta de otra alternativa mejor, la antropología se comprometió a explorar el dominio de la cultura que había recibido en el reparto, al mismo tiempo que se esforzaba por acomodarse a esa naturaleza que limitaba su horizonte.

Conocemos el resultado de este dilema inicial y por lo tanto es inútil demorarse demasiado tiempo en él. Frente a la dificultad de analizar en detalle las relaciones dialécticas entre determinantes planteados por el medioambiente a la vida social y la parte de la creatividad que cada sociedad despliega en la aprehensión y ordenamiento de su medio, la antropología tendió a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura le daba sentido a la naturaleza. Resultaron entonces problemáticas y programas de investigación incompatibles. Las antropologías materialistas consideraban el medioambiente físico o la fisiología humana como los motores de la vida social e importaban de las ciencias de la naturaleza modelos de explicación causal que, esperaban, darían fundamentos más sólidos a las ciencias del hombre. Para la ecología cultural, para la sociobiología o para ciertas corrientes de la antropología marxista, el comportamiento humano, la forma y la sustancia de las instituciones, las representaciones colectivas desde entonces podían percibirse como respuestas adaptativas a los factores limitantes de un ecosistema, con la expresión de condiciones engendradas por la explotación de un cierto tipo de recursos o como la traducción de determinaciones genéticas. Se comprenderá que estos abordajes hayan podido dejar de lado el estudio del modo en que las sociedades no modernas conceptualizaban sus cuerpos y su medioambiente, excepto para evaluar las posibles convergencias o incompatibilidades entre los dominios señalizados por la ciencia y las concepciones marcadas por el prefijo *etno* (etnobotánica, etnozoología, etnobiología, etnofarmacología, etnomedicina) para denotar con claridad su estatuto local y relativo. Al hacerlo, recortaban *a priori* ciertos campos de conocimiento y de práctica de estas sociedades de manera de volverlos comparables con los saberes naturalistas occidentales que tenían el valor de patrón, sin preocuparse demasiado por saber si esos dominios discretos existían como tales en las categorías locales de los pueblos estudiados.

A la inversa, la antropología simbólica se sirvió de la oposición entre naturaleza y cultura como de un dispositivo analítico a fin de aclarar la significación de los mitos, los rituales, las taxonomías, las concepciones del cuerpo y de la persona y de muchos otros aspectos de la vida social donde interviene de manera explicita o implícita una discriminación entre las propiedades de las cosas, de los seres y de los fenómenos, según éstos dependieran o no de un efecto de la acción humana. Los resultados de este abordaje fueron muy ricos en el plano de las interpretaciones etnográficas, aunque no siempre estuvieron a salvo de los prejuicios etnocéntricos. Dado que, fueran cuales fueran los grupos humanos a los cuales se aplicara esta grilla de lectura, y sus maneras de definir y de distribuir las entidades del mundo, el contenido de

los conceptos de naturaleza y cultura utilizados como índices clasificatorios se referían siempre implícitamente a dominios ontólogicos cubiertos en el Occidente modernos por estas nociones. Ahora bien, como ha sido señalado desde hace tiempo, muchos de los pueblos modernos parecen indiferentes a esta división porque atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como personas. Aunque, por una curiosa paradoja, se ha calificado durante mucho tiempo a estos pueblos de *naturales*, éstos no son de ningún modo reliquias de un hipotético estado de naturaleza en la medida en que ciertas entidades que pueblan su medioambiente se adecuan, al contrario, a los imperativos de aquello que es para nosotros cultura. Una naturaleza así dotada de la mayor parte de los atributos de la humanidad ya no es evidentemente una naturaleza: esta noción designa para nosotros el conjunto de seres y de fenómenos que se distinguen de la esfera de acción humana en que poseen leyes de desarrollo propias.

La adhesión de numerosas corrientes de la antropología a una distinción entre naturaleza y cultura, en definitiva bastante reciente en Occidente, y el hecho de que no pocos pueblos continúen ignorándola, cuestiona la pertinencia de los análisis conducidos con una herramienta cuya universalidad no tiene nada de evidente. Por lo demás, Claude Lévi- Strauss (1962a:327), que inspiró tantos estudios etnológicos e históricos fundados en la actualización de semejante distinción, decía no concederle más que un valor metodológico. Frente a signos cada vez más numerosos que testimonian que este esquema dualista se revela tan inadecuado para pensar nuestras propias prácticas, como para dar cuenta de aquellas sociedades no modernas, sin duda hay que ir más lejos y abandonarlo completamente. La pregunta que se presenta es evidentemente la de definir por qué ha de reemplazárselo. No nos aventuraremos aquí a predecir cuál podría ser la forma de un mundo en el cual la ruptura entre naturaleza y cultura se hubiera borrado[5]. No es imposible, en cambio, ahorrarse la referencia a esta ruptura cuando reflexionamos sobre los medios que la humanidad ha empleado para objetivarse en el mundo, una tarea que

[5] Sin duda podemos aceptar, junto a Latour (1991), que semejante ruptura jamás ha existido en la medida en que los Modernos no se conformaron nunca a ella en sus prácticas; no obstante es innegable el rol central que juega en nuestra vernácula teorización cosmológica y en la manera en la cual analizamos aquellas que otros pueblos han producido.

concierne a la antropología en primer lugar, una antropología renovada cuyo objeto ya no serán las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía en relación con la naturaleza sino las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medioambiente humano y no humano que la etnología y la historia comenzaron a inventariar.

La identificación, semejanzas y diferencias

Entre las maneras de aprender y de distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece el espectáculo y la práctica de nuestro medioambiente en sentido amplio, la identificación juega un rol preponderante. Por esto hay que entender el mecanismo elemental por el cual establezco diferencias y semejanzas entre mí mismo y los existentes infiriendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros[6]. Este mecanismo está menos informado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que ha interiorizado en el seno de la colectividad donde vivo y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción, acordando una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medioambiente. Dos criterios discriminantes parecen cumplir una función central en la identificación concebida como una suerte de forma simbólica a la Cassirer: la atribución al otro de una interioridad análoga a la mía y la atribución al otro de una materialidad análoga a la mía. La naturaleza de esta interioridad puede ser variable y referirse a atributos ordinariamente asociados al alma, el espíritu o la conciencia –intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar- así como a características más abstractas aún, como la idea de que comparto con otros una misma esencia o un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica. El criterio de materialidad concierne, en cambio, a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores; a saber, el temperamento en tanto expresión de la influencia de humores corporales. Sea cual sea la diversidad de concepciones de persona que los etnólogos se dedicaron a inventariar, parece que esta dualidad de la interioridad y de la materialidad es omnipresente, con modalidades ciertamente múltiples de conexión y de interacción entre las dos esferas, y que ella no constituye entonces una mera

[6] O, para decirlo en términos de Mauss (1974:130), «el hombre se identifica con las cosas e identifica a las cosas consigo mismo teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece».

proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente. A quien se sorprenda de ver un tipo de dualismo sustituido por otro, hay que responderle que las oposiciones binarias no son un mal en sí mismas, que ellas son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones y que es entonces menos su forma la que debe ser puesta en cuestión que la universalidad eventual de su contenido. Desde este punto de vista, y si uno se atiene sólo a los índices semánticos, es necesario constatar que los equivalentes terminológicos del par naturaleza y cultura son prácticamente imposibles de encontrar fuera de las lenguas europeas, mientras que la distinción en el seno de una cierta clase de organismos entre una interioridad y una materialidad parece estar marcada en todas las lenguas, sea cual sea, por cierto, la extensión dada a esta clase y la manera en la cual estas nociones son traducidas, generalmente por alma y cuerpo, en la lengua de los etnógrafos.

Ahora bien, las combinaciones que autorizan estos dos criterios de identificación son muy reducidas: frente a otro, humano o no humano, puedo suponer o bien que posee elementos de materialidad o interioridad análogos a los míos, o bien que su interioridad y su materialidad son distintas de las mías, o bien incluso que tenemos interioridades similares y materialidades diferentes o, en fin, que nuestras interioridades son diferentes y nuestras materialidades análogas. Estas fórmulas definen cuatro grandes tipos de ontologías, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad. Va de suyo que estas cuatro modalidades de la identificación están lejos de agotar las múltiples formas de estructurar la experiencia individual y colectiva y que otros principios –los que rigen la relación, la figuración o la temporalidad, por ejemplo- participan de la miríada de soluciones que los humanos adoptaron con el fin de objetivarse en el mundo. Si aquí insisto en la identificación es simplemente para dar una breve ojeada a una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y tornar inteligibles las relaciones que los humanos establecen entre ellos y con los no humanos, vía que podría evitar la dicotomía, incluso metodológica, entre naturaleza y cultura.

Totemismo y animismo

Tomemos el ejemplo del totemismo, una de las más viejas cuestiones debatidas en la disciplina. Hablamos ordinariamente de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales –mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos culturales, etcétera- están asociadas a una serie de objetos naturales.

En una obra célebre, Lévi Strauss (1962b) ha mostrado que el totemismo era menos una institución que la expresión de una lógica clasificadora que utiliza brechas diferenciales observables entre las especies animales y las vegetales a fin de conceptuar las discontinuidades entre los grupos sociales. Dado que exhiben espontáneamente cualidades sensibles contrastadas – de forma, de color, de hábitat, de comportamiento-, las plantas y los animales son particularmente aptos para designar las distinciones internas necesarias para la perpetuación de las organizaciones segmentadas. La naturaleza provee entonces una guía y un soporte, un *método de pensamiento,* dice Lévi- Strauss, que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social y les ofrece una representación icónica simple.

Siendo la intención inicial de Lévi- Strauss dispensar en su análisis *la ilusión totémica* para reestablecerla como una característica universal del espíritu humano, comprendemos que no haya acordado más que una importancia marginal a estas relaciones diádicas entre un humano y un no humano que en ocasiones se han calificado como *totemismo individual.* En efecto, no son pocas las sociedades que dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona – de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio de servicios – que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos. En estas sociedades, muy comunes en América del Sur y del Norte, en Liberia y en Asia del Sud-este, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomórficos –intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias-, pero también se les asignan características propiamente sociales: la jerarquía del estatus, los comportamientos fundados sobre el respeto de las leyes de parentesco o de códigos éticos, la actividad ritual, etc. Resucitando un término caído en desuso, yo había propuesto hace ya algunos años llamar *animismo* a un modelo semejante de objetivación de los seres de la naturaleza, y había sugerido ver en él un inverso simétrico de las clasificaciones totémicas en el sentido de Lévi- Strauss: en contraste con ellas, los sistemas anímicos no utilizan a las plantas y los animales para pensar el orden social, sino que se sirven, por el contrario, de categorías elementales de la práctica social para pensar las relaciones de los hombres con los seres naturales (Descola, 1992). Admito hoy de buena gana que la distinción propuesta era todavía tributaria de una oposición sustantiva entre la naturaleza y la sociedad de la cual, sin embargo, no se encontraba huella explícita alguna en las sociedades concernidas.

Veamos ahora cómo podría presentarse la relación entre animismo y totemismo evitando el recurso a este tipo de paralelismo entre orden natural y orden social. En la desmitificación del totemismo, Lévi- Strauss alega que la unidad artificial de esta noción proviene de una confusión entre dos problemas: uno es el que plantea la identificación frecuente de los seres humanos con plantas o animales que reenvía a perspectivas más generales sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza que interesan el arte y la magia, tanto como a la sociedad y la religión. El segundo problema es el de la denominación de los grupos fundados sobre el parentesco, que puede hacerse con la ayuda de vocablos animales y vegetales, pero también de otras variadas maneras (cfr. Lévi-Straus, 1962b:15). Sobre todo es el último problema el que capta su atención en *Le totemisme aujourd'hui,* una opción comprensible a la luz de sus ambiciones por separar la estructura de las clasificaciones totémicas del fárrago de las especulaciones anteriores sobre una pretendida falta de distinción entre el hombre y la naturaleza en el pensamiento de los primitivos. En su análisis, como en todos aquellos consagrados a esta pregunta desde comienzos del siglo XX, los hechos australianos detentan un lugar privilegiado. Ahora bien, si los aborígenes australianos son conocidos por la complejidad barroca del juego de sus clases matrimoniales frecuentemente designas por el nombre de especies naturales, ofrecen también una concepción muy original de la identificación entre los humanos y no humanos en el interior de los grupos totémicos, una concepción que parece ir bastante más allá del principio de las brechas diferenciales invocadas por Lévi-Strauss para dar cuenta de las clasificaciones totémicas. En numerosas tribus, el tótem principal de un grupo- una especie natural, un objeto, un elemento de relieve, una sustancia o una parte del cuerpo humano –y todo los seres, humanos y no humanos, que le son afines son conocidos por compartir propiedades fisiológicas, físicas y psicológicas en virtud de un origen común y localizado en el espacio. Estas propiedades no son necesariamente derivadas de la entidad epónima, tanto más cuanto que, en aquello que concierne a los animales, en todo caso, el término que designa al tótem no es el nombre de una especie propiamente dicha, del tipo *canguro, águila o avestruz,* sino más bien el nombre de una propiedad abstracta –*violento, impulsivo o agradable*, por ejemplo-, presentes tanto en esta especie como en todos los seres pertenecientes al grupo totémico (von Bradenstein, 1982). Nos vemos entonces tentados a pensar que la colección heteróclita de humanos y no humanos que forman un grupo totémico se distinguen en bloque de otros conjuntos similares por más y por otra cosa que las simples afiliaciones sociales, matrimoniales o culturales, es decir, por

el hecho de poseer en común ciertas características morales y materiales –de sustancia, humores, temperamentos, apariencia -, que definen una esencia identitaria en tanto tipo singular.

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres. No obstante, la referencia compartida por la mayoría de los existentes es la humanidad como condición y no el hombre como especie. Dicho de otro modo, los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades especificas en tanto sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descriptos localmente como simples *ropajes* para subrayar mejor su independencia de las interioridades que lo habitan. Ahora bien, como lo ha mostrado Eduardo Viveiros de Castro (1996) para el Amazonas, estos *ropajes* específicos inducen perspectivas diferentes sobre el mundo en la medida en que las determinaciones fisiológicas y perceptivas propias de cada cuerpo imponen a cada clase de seres una posición y un punto de vista particulares. Por ejemplo, allí donde un humano verá un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca; asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacarlo, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder. Los unos como los otros tienen entonces una visión integralmente *cultural* de su medioambiente en razón de una interioridad calcada de la de los humanos, pare el mundo que aprehenden se les aparece diferente en razón de sus respectivas materialidades corporales.

Vemos que estas dos ontologías contrastadas comprometen sistemas cosmológicos y formas sociológicas *suí generis*. En el totemismo australiano, en efecto, humanos y no humanos son distribuidos conjuntamente en colectividades diferentes y complementarias: los grupos totémicos, cuyo principio de composición es idéntico, pero cuyas propiedades intrínsecas no lo son, lo cual es condición para una exogamia generalizada. Sin duda, es porque los humanos y no humanos constituyen un conjunto de colectividades singulares de un género diferente a aquel que forman las especies naturales, que son endogámicas, que existe la posibilidad de una unión matrimonial entre grupos humanos designados sin embargo con el nombre de plantas y animales que no pueden aparearse. Por el contrario, en los sistemas anímicos humanos y no humanos se reparten separadamente en

el seno de colectividades múltiples, cada una definida por una corporalidad *de especie*, conjuntos sociales formalmente isomorfos y ligados por relaciones de reciprocidad, de prelación o de dependencia, pero que no se casan entre ellos. Los principios que están en la base de estos dos modos de repartición ontológica son igualmente bien distintos. En el totemismo australiano el ordenamiento general de las colectividades que mezcla humanos y no humanos está significado por brechas diferenciales entre los no humanos que hacen las veces de tótem - tal como Lévi Strauss lo había notado-, mientras que las características específicas de cada colectividad, o grupo totémico, son fundadas en propiedades compartidas entre humanos y no humanos. En cambio, en los sistemas anímicos la estructura de propiedades de las colectividades de no humanos son integralmente derivadas de la colectividad de humanos: los animales- puesto que se trata sobre todo de animales- poseen capacidades e instituciones modeladas sobre las de los hombres, al menos sobre aquellas del grupo particular de hombres que les presta estas disposiciones. Evidentemente sería posible definir estos sistemas en el lenguaje de la modernidad para decir que en el animismo la naturaleza está especificada o englobada por la cultura, mientras que el totemismo australiano ofrecería un ejemplo de una continuidad entre naturaleza y cultura interiormente segmentada por el repertorio denotativo de la naturaleza. Sin embargo, no podemos comprender cómo un dualismo que pierde inmediatamente su propiedad dicotómica al ser transpuesto en otro contexto podría permitirnos esclarecer los fenómenos que se propone calificar.

El analogismo

Un tercer modo de identificación es en alguna medida un intermedio entre el totemismo australiano y el animismo. Reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de esos últimos. Una buena ilustración de esto es el *«nagualismo»* , esa creencia común a toda América Central según la cual cada persona posee un doble animal con el cual no entra jamás en contacto, pero cuyas desventuras – si es herido o está enfermo, por ejemplo- pueden afectar en su propio cuerpo al hombre o la mujer al que está apareado. Asimismo, entran en esta categoría el sistema de correlaciones entre microcosmos y macrocosmos que funda la geomancia y la adivinación china, donde existe la idea, corriente en África de que ciertos desórdenes sociales son susceptibles de acarrear catástrofes climáticas, e incluso, más cerca de nosotros, la teoría médica de las materias que se apoyan sobre las semejanzas que presentan ciertas

sustancias y objetos naturales con los síntomas o las partes del cuerpo humano con el fin de determinar la etiología o la terapéutica de las enfermedades. Podríamos llamar *analogismo* a esta manera de distribuir las discontinuidades y las correspondencias legibles sobre la faz del mundo, que fue dominante en Europa hasta el Renacimiento y de la cual la astrología contemporánea es su residuo. A diferencia del animismo, el analogismo no requiere ninguna relación directa de persona a persona entre humanos y no humanos, pero implica que existe entre ellos una similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que se distingue de la homología más sustancial de las propiedades que encontramos en el totemismo australiano. Contrariamente a lo que sostiene Durkheim y Mauss a propósito de la adivinación china, por ejemplo, las correspondencias simbólicas o las acciones simpáticas no testimonian de ningún modo la ausencia de conceptos definidos o una falta de distinción entre las cosas (Durkheim y Mauss, 1903), sino más bien una voluntad maníaca de agotar todas las discontinuidades posibles de lo real a fin de recomponerla mejor en una red de analogías.

Desde un punto de vista ontológico, el analogismo se distingue entonces de las dos fórmulas precedentes en tanto no está fundado ni en la homología de las interioridades y en una diferencia de las materialidades como el animismo, ni en una compartimentalización de las interioridades y las materialidades como el totemismo australiano, sino en una discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las sustancias necesarias para que pueda establecerse entre éstas correspondencias significantes. En un caso semejante, los humanos y los no humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y cuyas propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes. En lenguaje antropológico, podremos hablar aquí de cosmocentrismo, en contraste con el cosmomorfismo del totemismo australiano y el antropocentrismo del animismo.

El naturalismo

Nos queda una cuarta fórmula, la nuestra, que podríamos llamar naturalismo. Dado que el naturalismo no es simplemente la idea de que la naturaleza existe, o dicho de otro modo, de que ciertas entidades deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno, tanto al azar como a los efectos de la voluntad humana; no califica únicamente el advenimiento, convencionalmente fijado

en el siglo XVII, de un dominio ontológico singular, de un lugar de orden y de una necesidad donde nada se produce sin una causa, sea ésta referida a una instancia trascendente o sea inmanente a la textura del mundo. El naturalismo implica además una contrapartida, un mundo de artificio y de libertad cuya complejidad va a develarse progresivamente hasta tornar necesaria, en el curso del siglo XIX, la emergencia de ciencias especiales que van a fijar sus características y sus contornos: la diversidad de las manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productores de normas, de signos y riquezas. Ahora bien, si hacemos el esfuerzo de considerar al naturalismo –es decir a la coexistencia entre una naturaleza única y una multiplicidad de culturas- no como un patrón que permite objetivar toda realidad, sino como un modo de identificación entre otros, entonces las propiedades distintivas de nuestra cosmología se tornan mucho más netas. Por ejemplo, el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo puesto que, en lugar de una identidad de almas y una diferencia de cuerpos, por el contrario presupone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material. Para nosotros, lo que distingue a los humanos de los no humanos es claramente el alma, la conciencia, la subjetividad y el lenguaje, del mismo modo que los grupos humanos se distinguen unos de otros por una suerte de disposición interna colectiva que se ha llamado durante mucho tiempo el espíritu de un pueblo. Desde Descartes, en cambio, y sobre todo desde Darwin, sabemos que la parte física de los humanos los sitúa en un continuo material en el seno del cual se diferencian poco de otras entidades del mundo. Desde el punto de vista de la organización cosmológica que instaura el naturalismo, los humanos se ven distribuidos en el seno de colectividades netamente diferenciadas, las culturas, que excluyen de derecho no solamente al conjunto de los humanos, sino también, en un pasado todavía cercano, a humanos exóticos o marginales que por sus costumbres incomprensibles, y por falta de alma, de espiritualidad o de elevación moral que ellos señalaban, conducía a ordenarlos en el dominio de la naturaleza en compañía de los animales y las plantas. Poco fundadas en lo que respecta a las propiedades materiales que compartimos con organismos no humanos en virtud de la continuidad filética, la discriminación ontológica que golpea a los animales y antes a los salvajes, testimonia así de manera muy clara el privilegio acordado en nuestro modo de identificación a los criterios fundados sobre las expresiones de la interioridad, del lenguaje a la subjetividad, pasando por los afectos o la conciencia reflexiva. Los principios que rigen semejante cosmología son simples, tan simples en su luminosa evidencia que tendemos a creerlos universales: las fronteras y las propiedades de las colectividades de humanos son derivadas de

la división fundamental que puede ser trazada entre humanos y no humanos; dicho de otro modo, en el lenguaje de la modernidad, la cultura extrae sus especificaciones de su diferencia con la naturaleza: ella es todo aquello que la otra no es. En términos antropológicos, llamaremos a esto antropocentrismo.

Seria demasiado temerario predecir cuál será el mundo de identificación que se perfila con el derrumbe del naturalismo. Es poco probable, en efecto, que podamos volver a las distribuciones ontológicas que poseen todas las características que he llamado animismo, totemismo o analogismo. El beneficio del que siguen gozando la astrología y las ciencia ocultas, la prosperidad de un cierto tipo de antropomorfismo – en los movimientos de liberación animal o en el *Great Ape Project*[7], por ejemplo – o la fascinación en la literatura o en el cine por la figura de Cyborg, una criatura que mezcla propiedades humanas y no humanas constituyen menos indicadores de la evolución de un futuro a punto de ser dado a luz que los signos de la persistencia, bajo un modo menor, de actitudes y mentalidades compartidas por todos los hombres. Si bien devienen preponderantes en ciertos espacios y en ciertas épocas, los modos de identificación invocados en estas líneas no son de ningún modo hegemónicos; cada uno de ellos tolera la expresión discreta de los otros tres, de manera más o menos pública según el grado de apertura de los sistemas sociales, siempre que estas expresiones no cuestionen la función instituyente del modo que prevalece en un momento determinado. A medida que se vaya acelerando el movimiento planetario de circulación de ideas, hombres, valores y riquezas no es imposible que el modo de identificación dominante tome la forma de una mezcla que reúna en proporciones más equilibradas los criterios de repartición ontológica que se presentaron antes como combinaciones fuertemente jerarquizadas y territorialmente distribuidas. Es, en todo caso, lo que deja presagiar la fortuna presente de los análisis sociológicos que se ubican en la égida del mestizaje o de la hibridación. Semejante fórmula hará coexistir no una pluralidad de mundos, sino una multitud de pequeños pedazos de mundo recompuestos según las tradiciones locales y la idiosincrasia individual, familiares por sus elementos aunque originales por sus valencias específicas, manera nueva e incluso indispensable de introducir diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha comenzado a emprender.

[7] Se trata del proyecto –cristalizado en un libro y una organización- de incluir a los grandes simios en «una comunidad de iguales, otorgándoles la protección moral y legal que actualmente gozan sólo los humanos», extraído de www.grearapeporject.org. [N. de T.]

Referencias

Descola, P. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society", in Kuper. A. (org): *Conceptualizing Society*, pp. 107-126. London- New York: Routledge.

Durkheim, E. y Mauss, M. 1903. «De quelques formes primitives de classification». En: Durkheim, E. (ed.) (1903): *Contribution â l'étude des représentations collectives*, L'anné sociologique, 6. «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», En: Durkheim, E.: *Contribución al estudio de las representaciones colectivas (y otros ensayos de antropología positiva),* Clasificaciones primitivas, Barcelona: Ariel, 1996.

Foucault, M. 1996. *Les mots et les choses. Un archéologie des sciences humanes,* Paris, Gallimard. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* México. Siglo XXI, 1999.

Joulian,f. 1994. «Peut-on parler d'un système technique chimpanzee? Primatologie et archeólogie compare», en: Latour, B y Lemonnier, P. (dir.) *De la préhistoire aux missiles balistiques l'intelligence sociale des techniques.* pp. 45-64. Paris: La Dêcouverte.

Latour,B. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entre les sciences en démocracie*, Paris: La Découverte.

Latour,B. 1991. *Nous n'avons jamais étémordenes. Essai d'antrbropologic symétrique,* Paris: La Découverte.

Lévi-Strauss, C. 1962a. *La pensée sauvage,* París: Plon. *El pensamiento salvaje,* México: FCE, 1964.

Lévi-Strauss, C. 1962b. *Le totemisme aujourd'hui*, París: PUF. *El totemismo en la actualidad,* México: FCE. 1965.

Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale,* París: Plon. *Antropología Estructural,* México: Siglo XXI, 1979.

Marguenaudm J-P. 1998. «La personnalité juridique des animaux», *Recueil Dalloz*, 20:205-211.

Mauss, M. 1974. *Oeuvres*, Paris: Éditions de Minuit.

Rickert, H. 1997. *Science de la culture et science de la nature, Théorie de la définition,* Paris: Gallimard.

Uller, C. y Nichols, S. 2000. "Goal Attribution in chimpanzees", *Cognition*, 76:27-34.

Viveros de Castro,E. 1996. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», en *Mana,* Volumen 2, 2:115-144.

Von Bradenstein, C.G. 1982. *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago- London: The University of Chicago Press.

Whiten, *et. al.* 1999. "Cultures in Chimpanzees". *Nature.* 399:682-685.

Pance

Consideraciones de un antropólogo sobre la biología

Tim Ingold[1]
University of Aberdeen, UK
tim.ingold@abdn.ac.uk

Este artículo[2] sienta las bases para una adecuada integración de la antropología en el campo más amplio de la biología. En el discurso de la antropología social, el concepto de «biología» suele igualarse al lado de una oposición entre la humanidad y la naturaleza, configurando a las personas y a los organismos como objetos de estudio mutuamente excluyentes. En la biología misma, sin embargo, la síntesis neo-darwiniana virtualmente elimina el organismo como entidad real, y la extensión de este paradigma para incorporar el «patrimonio cultural» elimina de manera similar a la persona. Se propone una biología alternativa que tome el organismo como punto de partida, y que abarque la vida social de las personas como un aspecto de la vida orgánica en general. Así, una antropología de las personas está contenida en una biología de los organismos, cuyo enfoque está en los procesos más que en los eventos, reemplazando el «pensamiento de la población» de la biología evolucionista darwiniana con una lógica de las relaciones.

[1] PhD. en antropología University of Cambridge, 1970. Entre sus publicaciones encontramos: *Lines: a brief history* (2007); (con E. Hallam) *Creativity and cultural improvisation* (2007); *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2000); (with K. R. Gibson) *Tools, language and cognition in human evolution* (1993); *What is an animal?* (1988); *The social implications of agrarian change in northern and eastern Finland* (1988); (with D. Riches, J. Woodburn) *Hunters and gatherers, Vol I: History, evolution and social change* (1988); (with D. Riches, J. Woodburn) *Hunters and gatherers, Vol II: Property, power and ideology* (1988); *Evolution and social life* (1986); *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations* (1986); *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations* (1980); *The Skolt Lapps today* (1976).

[2] Como siempre, muchas de mis ideas se han cristalizado en el transcurso de las discusiones con estudiantes de pregrado de la Universidad de Manchester, y debo agradecerles a todos, en especial a Lorna Matheson y a Janella Siktoe. Robin Dunbar y yo nunca estaremos de acuerdo, pero estoy en deuda con él por sus lúcidas y críticas observaciones. Mary Douglas me advirtió acertadamente sobre el peligro de confundir las ideas de Durkheim con la subsiguiente representación errada que se hizo sobre él en la antropología social. Me he beneficiado del estímulo y la crítica de Brian Goodwin, Mae-Wan Ho, Deborah Gordon, John Peel, Vernon Reynolds y Marilyn Strathern, ninguno de los cuales, sin embargo, tiene responsabilidad alguna por el producto final. Estoy muy agradecido con el Royal Anthropological Institute por invitarme a presentar la Conferencia Curl, y con la School of Oriental and African Studies, de la Universidad de Londres, por organizarla. La actual versión ha sido sólo levemente modificada con relación al texto original de la conferencia.

La biología es la ciencia de los organismos vivos; la antropología es la ciencia de las personas vivas. En este artículo quiero proponer que la antropología —incluyendo lo que pasa como «social» o «cultural» en su orientación— cae por completo en el dominio de la biología. Pero no nos apresuremos a extraer conclusiones. No soy un converso tardío a la sociobiología. Por el contrario, sostengo que en la sociobiología, una biología empobrecida, que ha perdido contacto con la realidad de los organismos, se encuentra con una ciencia social igualmente empobrecida que no deja espacio conceptual para las personas reales.

Es muy lamentable que los términos del diálogo entre la biología y la antropología se hayan invalidado de tal manera. Me propongo demostrar que los problemas centrales en la actual teoría antropológica, relativos a la generación, el mantenimiento y la transformación de las estructuras en el proceso de la vida social, tienen sus paralelos exactos en la biología, pero que su solución demanda un enfoque que nos lleve más allá de la ortodoxia neo-darwiniana preponderante. En lugar del tipo «pensamiento poblacional» (Mayr, 1982:45-47) distintivo de la biología darwiniana es necesario sustituir por tipo de «pensamiento relacional», que sitúa al organismo o a la persona como agente creativa en un campo total de relaciones cuyas transformaciones describen un proceso de evolución. Ofrezco, entonces, el prospecto de una nueva síntesis entre la biología y la antropología social o cultural, pero no más de un prospecto, puesto que mucha parte del trabajo teórico queda por hacerse. También estoy planteando un desafío, pues la incorporación de la vida humana social en una teoría unificada de la evolución orgánica requerirá nada menos que un cambio de paradigma en la biología misma. Existen señales que tal cambio ya está dándose,[3] pero parece que en el contexto oposicional de su confrontación con las humanidades, el neo-darwinismo está destinado a dar su última batalla.

Procederé de la siguiente forma. En primer lugar, mostraré cómo se ha construido la «biología» en el discurso de la antropología a través de su asimilación a un lado de una antigua dicotomía entre la humanidad y la naturaleza. Paso a describir cómo ha recorrido la noción de la biología en la disciplina a la cual ha dado su nombre, y cuyo alcance está definido por las propiedades características de las cosas vivas. Sostengo que el triunfo del neo-

[3] Véase en especial las colecciones recientes editadas por Ho y Saunders (1984), Pollard (1984) y Ho y Fox (1988). Una colección anterior importante que apunta en una dirección similar es la editada por Koestler y Smythies (1969). Haraway (1976) reseña la obra de algunos importantes precursores.

darwinismo anunció la desaparición final del organismo de la biología moderna, y en la tercera parte del artículo propondré una biología alternativa que toma el organismo como punto de partida. Volviendo de la vida orgánica en general a la vida social en particular, demuestro que la sociobiología neo-darwiniana nos deja sin una teoría de la persona. En la recaptura de las personas para la antropología sigo el mismo sistema que en mi recaptura de los organismos para la biología. Concluyo trayendo la antropología de las personas al ámbito de una biología de los organismos que es a la vez post-darwiniana y sin embargo se remonta a una época anterior en la que la moderna separación entre las ciencias de la mente y las ciencias de la naturaleza estaba aún por establecerse.

La biología como naturaleza humana

Existe una tensión en el centro del pensamiento occidental, una tensión que ha estado con nosotros por muchos siglos, entre la tesis de la separación de la humanidad del mundo de la naturaleza, y la tesis contraria de que el género humano existe junto a otras formas de vida en un continuo ininterrumpido o cadena de ser. Cada una ha sido generada como respuesta al desafío de la otra: así, las pretensiones por la singularidad humana, la absoluta superioridad del hombre y su dominio sobre la naturaleza, son rebatidas por afirmaciones de la comunión y la interdependencia de todos los seres vivos. La disciplina de la biología está constituida en este diálogo, limitado de un lado por la oposición humanidad y naturaleza, y del otro por la oposición entre cosas vivas y no vivas. La primera de estas oposiciones, por supuesto, respalda la división establecida del trabajo académico entre ciencias naturales y las disciplinas que se conocen colectivamente como las «humanidades», las primeras interesadas tradicionalmente en la composición y las estructuras del mundo físico, y las últimas con las formas y manifestaciones del espíritu humano. Es en términos de dicha oposición que la mayoría de los humanistas piensan en la biología: para ellos, es precisamente lo que *no* es el estudio de la lengua y el pensamiento, de la historia y civilización. Pero los orígenes de la biología subyacen de hecho en la *contracorriente*, en afirmaciones de la continuidad de la vida que disolvieron los límites entre la humanidad y la naturaleza, o los reformularon como límites de grado más que de especie, pero sólo invocando una minuciosa diferencia entre las cosas vivas y las no vivas. Los primeros intentos por atribuir esta diferencia a la presencia o la ausencia de alguna fuerza vital, inmaterial naturalmente afectaban la pretensión de estatus científico de la biología.

En gran medida, los humanistas han seguido enmarcando sus concepciones de la biología en una visión preconcebida de la naturaleza única de nuestra especie. De hecho, el término «biología» simplemente ha sido sustituido por el concepto mucho más venerable de naturaleza humana, sin alterar su significado de manera apreciable.[4] Pero como varían las explicaciones de la naturaleza humana, también lo hacen las nociones correspondientes de la biología. Quiero diferenciar cuatro de esas explicaciones, todas las cuales se encuentran con frecuencia en la literatura de la antropología social y cultural. La primera reposa en términos de una diferencia cardinal entre las condiciones contrarias de la humanidad y la animalidad. La segunda apela a la doctrina del siglo XVIII de la «unidad psíquica del género humano». El tercero se centra en la oposición entre el individuo y la sociedad, mientras que el cuarto fuerza una diferencia, en el individuo, entre las características innatas y las adquiridas. Las cuatro explicaciones están ligadas por los supuestos comunes de que los humanos son únicos en el reino animal, que su singularidad radica en una esencia compartida que se conoció alguna vez como «espíritu», pero ahora se identifica comúnmente con la «capacidad para la cultura», y que esta capacidad ha permitido a sus poseedores trascender las fuerzas del mundo material en el que se entrelaza todo lo demás.

Ahora, alegar que los humanos son únicos no es, en sí, remotamente reprobable. Pues podría decirse lo mismo de cualquier otro tipo de animal. Los elefantes por ejemplo son únicos; igual que los castores. Pero nos inclinamos a pensar en los elefantes y en los castores como «simples animales», mientras que ser humano —decimos— es ser *más* que sólo un animal o «sólo otra especie única» (Foley, 1987:274). Nos gusta representarnos como *más* que animales. Y el factor que más pesa es por supuesto esa esencia común, la «capacidad para la cultura» cuyas diversas manifestaciones proporcionan su materia a la antropología.[5] Según esta concepción de los humanos como más

[4] Obsérvese cómo, en esta sustitución, la ciencia ha llegado a representar su materia de estudio. Estamos muy acostumbrados a pensar en los seres humanos como los lugares de una interacción entre la «biología» y la «cultura». También estamos acostumbrados a considerar la antropología como la ciencia de la cultura. Pero la mayoría de nosotros, lo sospecho, ¡se rehusaría a la idea de ver a los humanos como los productos de la «naturaleza» y la «antropología»!

[5] Los biólogos son tan propensos a pensar de esta forma sobre los humanos y los animales como los antropólogos. Mayr, por ejemplo, declara que sería «ingenuo y peligroso tratar al hombre simplemente como criatura biológica, es decir, como si no fuéramos nada más que animales... El hombre es una especie única, en cuanto a la herencia biológica se ha añadido un gran acervo de "herencia" cultural» (1982:81-2). Obsérvese la ecuación, aquí, entre biología y animalidad, y la noción de cultura como factor *añadido* a la biología.

que animales, como criaturas constitucionalmente divididas, partidas entre la condición física de la animalidad y la condición moral de la humanidad. Más aún, si la singularidad humana radica precisamente en la parte de nosotros que cae fuera del mundo material de la naturaleza, entonces ver a los seres humanos *en* la naturaleza, como partes del mundo material, es centrarse no tanto en las diferencias específicas de la especie como en esos rasgos mediante los cuales los humanos son indiferenciables de otros animales. Por ende alcanzamos el paradójico resultado de que mientras la naturaleza del elefante comprende características de morfología y comportamiento peculiares a los elefantes, y la naturaleza del castor posee características peculiares de los castores, la naturaleza humana —en esta presentación— parece abarcar características que *no* son peculiares a los humanos, sino más bien comunes a los elefantes, los castores y cualquier otra especie que quiera nombrarse. En suma, el ser humano se representa no como una manifestación específica de la animalidad, sino como la manifestación de una esencia humana específica sobrepuesta en un sustrato animal generalizado.

Creo que la referencia primaria del término «biología», en gran parte de la literatura antropológica, es para algunos esa noción de animalidad genérica, constituida por su oposición a una noción de cultura como esencia de la humanidad. La cultura, sin embargo, se revela como diversidad, mientras que la *capacidad* para la cultura se supone que depende de ciertas propiedades generales del funcionamiento mental. Esto conduce a una segunda visión igualmente prevaleciente de la naturaleza humana, mediante la cual se equipara con presuntos universales síquicos. Lo que los humanos tienen en común se atribuye en consecuencia a la biología, mientras que sus diferencias se atribuyen a la cultura. Así la biología se convierte, en esta opinión, en una búsqueda de lo esencial o el «mínimo común denominador» de la humanidad (Eisenberg, 1978:171), algo que sólo podría observarse directamente, antes que inferirse mediante un estudio comparativo, entre los humanos que viven en un grado de desarrollo cultural en cero absoluto o cerca de él. Buena parte del interés popular dirigido hacia las poblaciones actuales de cazadores y recolectores puede achacársele a la noción (por completo errada) de que son ejemplares vivos de una humanidad prototípica, una infancia del hombre a partir de la cual el resto de nosotros ha crecido.

Hasta aquí he esbozado dos sentidos de la naturaleza humana, y de la «biología» estrechamente ligados entre sí: como sustrato animal generalizado y como punto de partida universal para el desarrollo cultural. Ambos tienen connotaciones de uniformidad que se mantienen en total contraste con el

énfasis de la ciencia biológica moderna en la variabilidad entre las especies y dentro de ellas mismas. El tercer sentido que quiero presentar como evidencia es un subproducto de la noción de sociedad o de cultura como un superorganismo, una entidad colectiva con vida propia más allá de las vidas de sus constituyentes individuales. He considerado la historia de esta noción en otro lugar, y no puedo tratar sobre ella ahora (véase Ingold, 1986:223-241). Baste decir que el efecto de transferir todo lo que corresponde a la vinculación mutua de los sujetos humanos con un dominio de la «sociedad» externo y superorgánico es dejar el organismo individual como un haz herméticamente sellado de disposiciones innatas, dadas de antemano a cualquier relación que pueda entablar con otras personas. Como escribió Durkheim en una cita clásica, los organismos humanos individuales están, «por naturaleza, cerrados al otro» (1960[1914]:337).[6] La biología, según esta concepción, es una ciencia de las cosas vivas que trata sus objetos como preconstituidos, sistemas autocontenidos. Los antropólogos apelan con frecuencia a esta visión de la biología al aseverar, como lo hace Sahlins, que le deja un vacío por llenar a una ciencia de la cultura (1976:16). Lo que no logran ver es que una biología así de severa no podría empezar a proporcionar una explicación adecuada de la vida de *cualquier* organismo, mucho menos de los humanos. Pues la vida misma depende del hecho de que los organismos no son sistemas cerrados, sino abiertos.

En contraste con el superorganicismo de Durkheim y sus derivados sociales antropológicos, la antropología cultural dominante ha tendido a asumir la posición de opinar que la cultura, si bien en sustancia es ideal antes que material, tiene su lugar por excelencia en las cabezas de los individuos en lugar de venir a ellos desde una fuente exterior en la sociedad. Así, el organismo humano está construido como portador de la cultura, en el que la oposición entre naturaleza y cultura se asimila a una entre los componentes hereditarios y tradicionales de los dones individuales. Lo primero se conoce hoy en día como genes, lo último solía llamarse rasgos culturales. ¿Qué pasa entonces con el concepto de biología? Los seres humanos, así se dice, «son organismos biológicos *y* culturales», y su comportamiento es producto de «influencias culturales y biológicas» (Boyd y Richerson, 1985:281; Durham, 1979:42). La biología, aquí, ha dejado de hacer referencia específica a algún organismo, y se identifica, pura y simplemente, con sus genes. Una explicación biológica es

[6] Para hacer justicia a Durkheim, debo hacer énfasis en que esta opinión del cierre orgánico fue un corolario más que una premisa de su teoría de la sociedad, que se configuró en oposición explícita al utilitarismo de los teóricos sociales contemporáneos, en particular Herbert Spencer (cf. Durkheim 1982 [1895]).

la que tiene que ver exclusivamente con la genética *en oposición* a las causas y los efectos culturales. Aplicada a los organismos no culturales, dicha biología no podría ser más, ni menos, que una teoría del determinismo genético. Esta construcción de la biología resuena fuertemente con una tendencia dominante en la ciencia biológica moderna. Por ende apenas sorprende que en la biología, la antropología esté construida generalmente como una teoría del determinismo cultural en el que el rasgo meramente se sustituye por el gen como unidad de cuenta. Volveré sobre esto más adelante.

El darwinismo y la síntesis moderna

Llegando a sus diversas concepciones de la biología en términos de una oposición absoluta entre la humanidad y la naturaleza, los antropólogos sociales y culturales han igualado, como lo he mostrado, el dominio de la investigación biológica con el residuo de la animalidad común, los universales de comportamiento, las disposiciones innatas o la dotación genética que queda cuando se desprende todo lo aparentemente «sociocultural». Aun así cuando Lamarck inventó el concepto de la biología, en 1802, su intención era por completo diferente. Debía señalar un contraste fundamental entre las cosas vivas y las no vivas como objetos de estudio, un contraste que dependía de la postulación de una fuerza vital, lanzada a la sustancia material de los organismos pero ausente de la materia inorgánica, que incitaba su avance temporal a lo largo de la escala de la naturaleza. En otras palabras, lejos de definirse «de arriba abajo», excluyendo a la humanidad, la biología se definió «de abajo hacia arriba», *incluyendo* a la humanidad como el orden superior del estado viviente.

Acuñar un término no basta, por supuesto, para crear una ciencia. Como lo ha observado Mayr, en la época de Lamarck no había ciencia biológica, y los ambiciosos esquemas que él y sus contemporáneos presentaban no eran más que «prospectos para una biología por crear» (Mayr, 1982:108). Existía en ese tiempo una variedad de iniciativas más o menos separadas, entre las cuales las más importantes eran la medicina (incluyendo la anatomía y la fisiología) y la historia natural (incluyendo la botánica y la zoología). El establecimiento de la biología propiamente dicha, defiende Mayr, debía esperar la unificación de esos campos. Como uno de los arquitectos más elocuentes de la gran síntesis evolutiva del siglo XX, es de esperarse que Mayr se incline a situar los orígenes de la ciencia biológica en el fermento intelectual que acompañó la publicación, en 1859, de la obra de Darwin *El origen de las especies*. La importancia de esta obra, en lo que respecta a la unificación de la biología, subyace en su demostración

de que las estructuras y procesos estudiados por los anatomistas y los fisiólogos eran en sí mismos los precipitados de una historia evolutiva, que con tal precisión caracterizó Darwin como el «descenso con modificación», guiado por el mecanismo universal de la variación bajo la selección natural.

No fue, sin embargo, sólo el notable poder la teoría de Darwin en la integración de campos de investigación previamente disímiles lo que hizo de la biología una ciencia. La única alternativa previa al vitalismo lamarckiano había sido una concepción cartesiana del organismo como autómata mecánico, que disolvió la diferencia entre la vida y la no vida y con ello despojó la biología de la autonomía de su materia de estudio. La elección, entonces, había sido entre una ciencia que —considerando la vida como la composición de un mecanismo— no era específicamente biológica, y una biología que —imbuida por la metafísica vitalista— no era específicamente científica. La teoría darwiniana ofrecía una solución a este dilema al proporcionar una explicación de la evolución de las formas orgánicas que prescindía en gran medida de las nociones vitalistas, a la par que conservaba una diferenciación básica entre los estados vivo y no vivo. Según la teoría, todas las cosas vivas tienen dos propiedades esenciales y características. La primera es que son variables, de manera que ningún individuo es exactamente igual a otro. La segunda es que son capaces de transmitir los componentes de la variabilidad a través de la reproducción. Dadas poblaciones de entidades que compartan estas dos propiedades, que se multipliquen en un entorno finito, la selección natural ocurrirá inevitablemente, dando lugar a una tercera propiedad derivada de las cosas vivas —ostensiblemente la más notoria— a saber, que cada uno está dotado de un diseño.

Darwin no estaba seguro sobre la fuente de la variabilidad heredable en las poblaciones, si bien pensaba que podría inducirse por el cambio ambiental, sin dudar nunca de que las características adquiridas pudieran heredarse. La refutación de esta opinión por parte de Weismann, en las últimas décadas del último siglo, ha tenido una influencia casi tan profunda como la teoría darwiniana misma en la constitución de la moderna ciencia biológica. Weismann introdujo la noción de que cada cosa viva se divide en dos partes, a las que llamó el plasma germinal y el somatoplasma. El plasma germinal, la parte heredable, contiene todas las instrucciones necesarias para ensamblar el organismo, el somatoplasma, que responde pasivamente a sus órdenes. Sólo el somatoplasma, sin embargo, tiene contacto directo con el medio ambiente. Dado que el plasma germinal y el somatoplasma están ligados por una relación unidireccional de determinación causal, las modificaciones inducidas en el último por el medio ambiente no pueden traducirse en cambios en el primero.

La herencia de características adquiridas por un organismo durante su historia de vida, a través del impacto de la experiencia ambiental, es por consiguiente una imposibilidad lógica. Los avances en la genética y la biología molecular durante el presente siglo parecen ofrecer una impresionante confirmación de la teoría de Weismann. El plasma germinal, inicialmente rastreado hasta los cromosomas en el núcleo de la célula, ha sido identificado con una sustancia bioquímica, el ADN, cuyas secuencias nucleótidas específicas activan de manera unilateral el ensamblaje de proteínas que forman los bloques de construcción de estructuras de un nivel sucesivamente superior hasta el organismo completo, e incluyéndolo. En la terminología moderna, el «plasma germinal» de Weismann se ha convertido en el genotipo, mientras que su «somatoplasma» ha devenido el fenotipo.

La dicotomía entre el genotipo y el fenotipo, complementado con la negación categórica de cualquier influencia inversa del fenotipo en el genotipo, ha establecido una base conceptual para la separación completa de la ontogenia de la filogenia. Estudiar el desarrollo de los organismos (epigénesis) se considera muy distinto del estudio de su evolución. Los biólogos del desarrollo, se dice, están interesados únicamente en la causación *próxima*, en el desenmarañamiento de la cadena de comandos que se traduce de los programas genéticos preformados para manifestar efectos fenotípicos. Los biólogos evolucionistas, en contraste, reclaman su interés por la causación *última*, es decir, por la génesis de los programas mismos. Aquí hay implicado algo más que una división académica del trabajo, pues se supone que *todas* las funciones de los organismos vivos pueden remitirse, en el análisis final, a la acción de la selección natural en sus constituyentes genéticos. Se cree que tales constituyentes, los genes, contienen una especificación completa de las posibilidades de desarrollo. La explicación absoluta para el origen de nuevas formas entonces subyace en las circunstancias históricas de la variación y la selección, en la medida en que afectan la composición del genotipo, y no en las propiedades del sistema epigenético que interviene entre el genotipo y su expresión fenotípica. La epigénesis, como lo ha declarado Monod, «no es una *creación*, es una *revelación*» (1972:87).

No pretendo extenderme en la historia de la genética, en cómo las leyes de Mendel, al redescubrirse por vez primera, parecieron refutar la visión gradualista del cambio evolucionista de Darwin, y en cómo las perspectivas darwiniana y mendeliana eventualmente se combinaron mediante la construcción que hizo Fisher de una teoría matemática de la genética de poblaciones. Es suficiente señalar que la «moderna síntesis» de la biología

evolucionista, cuya llegada proclamara Julian Huxley en 1942, efectivamente incorporó la herencia particulada mendeliana y la barrera de Weismann entre el fenotipo y el genotipo en una explicación completa de la adaptación orgánica sometida a la selección natural. Con el establecimiento de esta síntesis, hoy en día conocida comúnmente como neo-darwinismo, la selección natural perdió su condición como teoría y ha asumido la de un marco axiomático constitutivo de la ciencia biológica misma. Una aproximación biológica a los fenómenos naturales se toma para *indicar* una aproximación formulada en términos del paradigma explicativo neo-darwiniano. Afirman comúnmente, eminentes y reputados biólogos, que la verdad de la selección natural se ha demostrado ahora más allá de toda sombra de duda, y que podemos esperar confiados en que el futuro de la biología consista en notas a pie al origen de las especies. Con los años estas afirmaciones se han hecho más estridentes y doctrinarias, pues la tesis que Darwin modestamente propuso para dar cuenta de la modificación adaptativa se ha elevado a una explicación total y generalizada para los fenómenos de la vida.[7] Las alternativas que no pueden acomodarse al paradigma neo-darwiniano se confinan, junto con el creacionismo y otros sinsentidos, a la papelera de lo que Dawkins (1986:287) llama «rivales condenados».

La biología de los organismos

Con la arrogante seguridad del fanático, Dawkins afirma que la «teoría darwiniana es en principio capaz de explicar la vida. Ninguna otra teoría que se haya sugerido es en principio capaz de explicar la vida» (1986:288). Quisiera sostener, por el contrario, que la característica más notable del neo-darwinismo es que ofrece una explicación de la modificación adaptativa que no es, *en sentido alguno*, explicación de la vida.[8] Ciertamente, nos presenta el

[7] Darwin, por supuesto, no era un darwinista, ni mucho menos un neo-darwinista, y es perfectamente posible convenir un rol a variación según la selección natural en la modificación evolutiva de las especies sin comprometerse con cada uno de los dogmas del credo neo-darwiniano. Este último se caracteriza por la pretensión de que la selección natural no sólo es necesaria, sino también *suficiente* para explicar la evolución de la vida (Maynard Smith, 1969).

[8] De hecho, Dawkins pasa de inmediato a calificar su afirmación: «Debo especificar qué significa "explicar la vida". Existen, por supuesto, muchas propiedades de las cosas vivas que podríamos enumerar, y algunas de ellas podrían explicarse según teorías rivales... Existe una propiedad particular de las cosas vivas, sin embargo, que deseo destacar como explicable *únicamente* a la luz de la selección darwiniana. Tal propiedad es... la complejidad adaptativa» (1986:288). Obsérvese la duplicidad de este argumento. No se nos da la razón por la que una explicación de la complejidad adaptativa debe ser equivalente a una explicación de la vida. Si las cosas vivas tienen otras propiedades, explicables según otras teorías, entonces la última no tiene más que una pretensión de ser una explicación de la vida que la teoría darwiniana.

extraño espectáculo de una biología de la que han desaparecido efectivamente los organismos, como entidades reales (Goodwin, 1984:221). No puede haber, claro, modificación adaptativa de las formas orgánicas sin formas orgánicas que modificar; así, una adecuada biología evolucionista debe interesarse, en primer lugar, en la construcción de una teoría de *cómo son posibles los organismos*. Tal teoría no sería un mero complemento del darwinismo. Por una parte, debe empezar con el proceso y las propiedades de la epigénesis, invirtiendo así la priorización neo-darwiniana de la causación última sobre la causación próxima. «Con toda seguridad, la manera más efectiva de hacer predicciones sobre la evolución es tratar de descubrir en primer lugar qué suerte de cambios es capaz de producir un sistema epigenético dado, y sólo entonces preguntar cuáles son susceptibles de selección» (Ho y Saunders, 1982:345). Por otra parte, debe estar en capacidad de generar la gama de formas que pueden tomar los organismos, tanto dentro de un ciclo de vida en el curso de la epigénesis, y entre las distintas clases reconocibles que le dan a la naturaleza viva la apariencia de un sistema lógico y por ende respaldan el proyecto de la taxonomía. La evolución entonces debe entenderse como una exploración, en el tiempo, de los potenciales transformadores de un sistema generador total (Webster y Goodwin, 1982:46). Como afirman correctamente Ho y Saunders, «el fenómeno que debe explicarse en la evolución es el de la transmutación de la *forma*» (1979:575). El neo-darwinismo, sin embargo, sólo puede concebir la evolución en términos de cambios en la distribución y la frecuencia de los *genes*.

Mi afirmación de que la biología darwiniana carece de una teoría de los organismos podría parecer perversa, dada mi observación anterior de que reposa en ciertas propiedades diferenciables del estado viviente. Permítaseme recordar que estas propiedades son: primero, toda cosa viva es una entidad histórica única, absolutamente distinta de sus predecesores y sucesores, y del entorno de otras cosas con las que coexiste. La particularidad del individuo, afirma Montalenti, «es la característica más importante de la vida, la única que diferencia de manera más sustancial las cosas vivas de las no vivas, la física de la biología» (1974:11). En segundo lugar, lo que le confiere su identidad única al individuo es una combinación no recurrente de unidades particuladas de herencia (los genes), que se transmiten con ocasionales errores de copia de los ancestros a la progenie en una población. Así, las diferencias entre los individuos son *combinatorias* (Medawar, 1957:134). En tercer lugar, los genes juntos codifican un programa cuyo producto consiste en estructuras manifiestas con funciones adaptativas, tal como las cosas vivas parecen dotadas de diseño. En cuarto lugar, esas estructuras, que constituyen el fenotipo,

mediante las cuales interactúa el individuo con su medio ambiente externo, no tienen efectos directos e inversos en las instrucciones genotípicas para su ensamblaje. En consecuencia la «presión selectiva» ejercida por el medio ambiente asume la forma *indirecta* de un sesgo a favor de la reproducción de mejores variantes adaptadas, elevando la representación de sus genes en las generaciones futuras.

Ahora consideremos lo que deja por fuera esta lista de propiedades. La omisión más obvia es el simple hecho de que los organismos *crecen*. Sin duda, el darwinismo asume un proceso ontogenético mediante el cual la información contenida en el genotipo se «copia» en la forma de los caracteres adaptativos del fenotipo. Pero no tiene nada que decir sobre este proceso. Sin duda, al suponer que la conjunción del genotipo más el fenotipo da lugar a una explicación exhaustiva de la cosa viva individual, no se deja espacio conceptual para las complejas relaciones fisiológicas que intervienen entre uno y otro. Sin embargo, este campo de relaciones, más que sus insumos genotípicos y sus productos fenotípicos, corresponde precisamente a lo que llamamos el organismo. Más aún es a las propiedades generativas de este campo que hace referencia fundamentalmente el término «vida». No se pretende hacer connotaciones místicas o vitalistas aquí. La vida no es algo que se infunda separadamente en la materia inerte. Más bien es un nombre para *lo que está pasando* en el campo generativo en el que se ubican y «mantienen en su lugar» las formas orgánicas. Así, la vida no es «en» los organismos, sino que los organismos están «en» la vida.

Tomada esta posición del organismo vivo como nuestro punto de partida, ¿qué implicaciones siguen? Existen tres series de implicaciones en las que debería querer extenderme. La primera tiene que ver con la prioridad relativa de los procesos sobre los eventos. La segunda atañe a la naturaleza de un orden que está basado en relaciones. La tercera tiene que ver con la pregunta de cómo debemos entender el punto de contacto entre los organismos y sus entornos.

En la teoría darwiniana, la aparición de cada organismo representa un evento singular en una historia de las cosas, marcado por una novedosa configuración de rasgos hereditarios fijos. Los individuos, desde este punto de vista, *son* eventos (Ingold, 1986:105), y cada uno existe sólo para ser sí mismo, para expresar un proyecto formado de antemano, aunque en ciertas formas condicionado por circunstancias externas. La vida del organismo se vive en un presente extendido, envuelto en el instante del evento que representa. Es un asunto de ser más que de devenir, o para recordar los términos de Monod,

es revelador más que creativo. Nuestra alternativa es considerar el organismo no como entidad individual sino como la personificación de un proceso vital (Ingold, 1986:153). La «vida orgánica», como ha escrito Cassirer, «existe sólo en la medida en que evoluciona en el tiempo. No es una cosa sino un proceso —una sucesión de eventos incesante... El organismo nunca se ubica en un solo instante. En su vida los tres modos del tiempo —el pasado, el presente y el futuro— forman un todo que no puede dividirse en elementos individuales» (1944:49-50). De manera similar, Bergson sostenía que el ser vivo no debe mirarse como un objeto, pues es más «una cosa que resiste. Su pasado, en todos sus elementos, se prolonga en su presente» (1911:16). El movimiento, entonces, es de la esencia, mientras que la estabilidad se deriva de la forma. No comenzamos con el organismo como una entidad dada y lo llevamos a la vida poniéndolo en movimiento, como se haría con un mecanismo de relojería. En lugar de ello comenzamos con la vida como movimiento que se construye progresivamente en estructuras emergentes. En resumen, contrario al darwinismo pero con el debido reconocimiento a D'Arcy Thompson (1917), el crecimiento no es meramente revelador, es la generación de la forma.

Reconocer que los organismos crecen es también apreciar que no se «ensamblan» secuencialmente a partir de partes preexistentes, como podría construirse una máquina.[9] La metáfora darwiniana para la epigénesis como conjunto, con los genes como instrucciones, es por consiguiente muy engañosa. En la máquina, como lo explica Bohm, «cada parte se forma.... independientemente de las otras, e interactúa con las otras partes sólo a través de algún tipo de contacto externo» (1980:173). Pero esto no puede decirse del organismo vivo, en el que cada parte asume su forma en la relación

[9] Como Haraway (1976:196) ha observado con acierto, al establecer la diferencia entre máquina y organismo debe estarse atento a los significados cambiantes de la palabra mecanismo. Donde una vez la máquina prototipo fuera el reloj, hoy lo es el computador. Recurriendo a las metáforas de programa, código y sistema, la biología neo-darwiniana ha podido presentar una explicación mecanicista de las propiedades de las cosas vivas que, en el pasado, se habían tomado para marcar el *contraste* entre máquinas y organismos, y cuya explicación había implicado recurrir a las nociones del vitalismo. Al mismo tiempo, la física contemporánea está al fin emancipándose de los grilletes de su visión del mundo antiguamente mecanicista. El resultado paradójico es que los actuales defensores de una filosofía del organismo tienden a acentuar las *continuidades* más que los contrastes entre los mundos animado e inanimado, o entre la física y la biología. Para ellos, en un sentido, el cosmos entero es un organismo (Goodwin, 1988:108). Entre tanto, son los mecanicistas quienes se aferran a la diferenciación de las cosas vivas y a la autonomía disciplinaria de la biología.

continua con todas las demás partes, tal como la forma de la parte abarca el sistema completo de relaciones que lo han convertido en lo que es. Bohm se refiere a este tipo de orden relacional en el que cada cosa, en últimas, se envuelve en todo lo demás, como el *orden implicado*, en contraste con el *orden explicado* en el que cada cosa está cerrada a todas las demás, yaciendo «sólo en su región particular del espacio (y el tiempo) y por fuera de las regiones que pertenecen a las demás cosas» (1980:177). Así, el orden inherente en el organismo está implicado. Goodwin hace referencia a esta misma propiedad auto organizadora del estado vivo por medio de la noción del «campo morfogenético», definido como «un dominio espacial en el que cada parte tiene un estado determinado por el estado de las partes vecinas, de modo que el todo tiene una estructura relacional específica» (Goodwin, 1984:228-229). Es en virtud de las propiedades de campo de los organismos vivos que ambos pueden reproducirse y repararse en caso de alteraciones o daños. Esto es posible dado que cada parte abarca el todo, mediante un movimiento de despliegue inverso, para reconstituir el todo a partir de la parte.

Lo que vale para las relaciones entre las partes internas del organismo como todo, vale también para las relaciones entre el organismo y su medio ambiente. Las formas orgánicas surgen y se mantienen *debido* a un perpetuo intercambio con sus entornos, no a pesar de ello (Ho y Saunders, 1982:343). La vida, como lo observa Goodwin, se «vive en la interfaz, donde se generan las formas» (1988:107). Lo que se da inicialmente es un campo generador continuo en el que surgen las formas como entidades discernibles, delimitadas. Pero dado que sólo puede reconocerse un «medio ambiente» en relación con un organismo cuyo entorno es —dado que, en otras palabras, es la figura la que constituye el cimiento— el proceso de formación del organismo es también el proceso de formación de su medio ambiente. Como lo reconoció John Dewey ya en 1898, el medio ambiente «ha seguido desarrollándose con el organismo», pero nos inclinamos a verlo como «algo que había estado ahí desde el comienzo [de modo que] el problema ha sido para que el organismo se acomode a ese conjunto de ambientes dados» (1976:284; véase Costall, 1985:39). Es precisamente esta última opinión del medio ambiente lo que se supone en la concepción darwiniana de la evolución como proceso de adaptación. «Para hacer que la metáfora de la adaptación funcione», Lewontin señala, «deben existir ambientes o nichos ecológicos antes de que los organismos los llenen» (1983:280). Así en el neo-darwinismo, el medio ambiente está especificado independientemente como una serie de limitaciones, el organismo se especifica independientemente como una serie de genes, de modo que se

considera el desarrollo como el *efecto* combinado de estas *causas* externas e internas. Invirtiendo este orden de razonamiento, sostenemos que tanto el organismo como el entorno surgen en un proceso de desarrollo continuo. Más aún, la interfaz entre ellos no es de contacto externo entre dominios separados y mutuamente excluyentes, pues envuelto dentro del organismo mismo está toda la historia de sus relaciones ambientales.

Espero haber dejado en claro porqué el neo-darwinismo no explica la vida, y por supuesto no puede hacerlo. Permítaseme recapitular con brevedad tres razones importantes.

En primer lugar, *la vida es un proceso, pero el neo-darwinismo sólo tiene que ver con los eventos.* Es cierto que esos eventos, compuestos durante muchísimas generaciones, dan la apariencia de cambio gradual, a lo cual el neo-darwinismo (aunque no, inicialmente, Darwin mismo) ha dado el nombre de «evolución». Pero dicha evolución *no* es un proceso vital. Sin duda la barrera de Weismann, que separaba la ontogenia de la filogenia, abre una brecha *entre* la evolución y la vida. Monod es muy explícito sobre esto: «Para la teoría moderna», escribe, «la *evolución no es una propiedad de los seres vivos,* pues se desprende de las mismas *imperfecciones* del mecanismo conservador que constituye sin duda alguna su único privilegio» (1972:113). El propósito de este comentario, hecho en el contexto de una crítica del vitalismo bergsoniano, es que lo que «se pasa» de generación en generación de seres vivos no es una corriente de la vida sino haces de genes, y es porque la composición de dichos haces cambia gradualmente que ocurre la evolución. Así, el neo-darwinismo explica la evolución poniendo la vida entre corchetes.

En segundo lugar, *el orden de la vida está implicado, pese a ello el neo-darwinismo sólo habla en términos del orden explicado.* Esto es evidente sobre todo en su concepción del individuo como entidad exclusiva y auto contenida, cuya especificidad sólo está dada no por su posición en un sistema de relaciones más amplio, sino por la combinación de rasgos genéticos en los cuales puede, en principio, descomponerse. Separando, en cada unión, la concatenación interna de las cosas, el neo-darwinismo llega a una definición de la evolución que es estrictamente estadística —a saber, el cambio en las frecuencias de los genes con el tiempo en poblaciones de individuos.

En tercer lugar, *la vida afecta la frontera entre el organismo y el medio ambiente, si bien para el neo-darwinismo no es la relación organismo-medio ambiente la que evoluciona.* Más bien el medio ambiente se plantea como una serie de factores exógenos que sufren sus propios cambios, por razones de naturaleza muy independiente, a los

que se adaptan los organismos mediante el mecanismo de la selección natural. En otras palabras, la evolución es cuestión de cambio de los organismos para «rastrear» condiciones ambientales, cuyos cambios necesariamente quedan por fuera de la evolución (Odling-Smee, 1988:75).

Como antídoto contra el neo-darwinismo, quiero prescribir una aproximación a la evolución que está firmemente cimentada en las propiedades de los organismos vivos. Para alcanzar esto, debemos reemplazar la prevaleciente concepción estadística del proceso evolutivo por un proceso topológico. De acuerdo con esto, debe redefinirse la evolución como modulación temporal de un campo relacional total. El rol de los factores endógenos y exógenos, de los productos de los genes y de los estímulos ambientales independientes, es entonces «seleccionar», de entre la serie de modulaciones posibles del campo, esas formas que aparecen realmente. Para darle una analogía, todas las secciones cónicas, desde la elipse hasta la hipérbole, pueden generarse a partir de una ecuación cuadrática básica cambiando los valores de los parámetros. Pero lo último no determina por sí mismo la forma de la curva, pues debe conocerse la ecuación. De manera similar, los genes no determinan la forma de un organismo por sí mismos, pues debe también conocerse las propiedades del campo generador (Goodwin, 1984:236). Los genes nos permiten explicar algunas de las *diferencias* entre los organismos individuales, no nos permiten explicar la unidad que los conecta mientras se transforma de uno a otro. El gran error de la genética moderna es asumir que los organismos están agotados por sus diferencias. Por cada cualidad respecto de la cual se observa que varían los individuos de una población, el genetista plantea un rasgo sustantivo, identificado con el gen, y luego imagina que el organismo puede estar constituido por la suma de sus genes —un truco que, como lo ha señalado Weiss, automáticamente confiere a los genes la «responsabilidad» exclusiva para la organización y el orden (Weiss, 1969:35). Pero la organización, como lo he mostrado, es una propiedad de los organismos, no de los genes; los últimos *califican* la expresión, pero no la *determinan*.

El neo-darwinismo y la evolución de la cultura

La siguiente fase de mi argumento es mostrar que lo que se aplica a la vida en general se aplica, de manera más específica, a la vida *social*. Así como se excluye la vida de la biología neo-darwiniana, así, lo sostengo, se excluye la vida social de la sociobiología neo-darwiniana. Lanzada bajo el espectacular anuncio de una «nueva síntesis», la sociobiología fue definida por E.O. Wilson (1980:4) como «el estudio sistemático de la base biológica de todo comportamiento social».

Eso asume, por supuesto, que todo comportamiento social *tiene* una base biológica. No es mi interés rebatir esta hipótesis, sino descubrir lo que significa. El candente debate popular sobre la aplicabilidad de los análisis sociobiológicos a nuestra especie ha acrecentada cada uno de los diferentes significados de lo biológico que he esbozado en la primera parte de este artículo. Así, para algunos, mostrar cómo el comportamiento social humano tiene una base biológica significa demostrar la existencia de un sustrato común que subyace igualmente al comportamiento social de otros animales. Para otros significa demostrar la existencia de universales de comportamiento humano, revelando la condición original del género humano en el estado natural. Para otros de nuevo, significa la atribución de comportamiento a las disposiciones intrínsecas de los individuos en lugar de las imposiciones extrínsecas de la sociedad. Y finalmente, están quienes equiparan la biología con el componente hereditario de la conducta individual, en oposición al componente atribuido a la tradición cultural adquirida. Como lo hemos visto, cada uno de estos sentidos de lo biológico se apoya en una explicación de la naturaleza humana que antecede hace mucho tiempo la llegada de la ciencia biológica, y ciertamente el concepto de la biología misma.

Aunque en su encuentro con las humanidades, la sociobiología ha sido involucrada —por defensores y oponentes— en un discurso esencialmente prebiológico, su proyecto fue concebido originalmente y sigue siendo practicado en el marco conceptual provisto por la «moderna síntesis» de la teoría evolucionista neo-darwiniana.

Estudiar la base biológica del comportamiento social significa, para los practicantes, investigar su evolución a través de la variación bajo la selección natural.[10] Dicha investigación debe apoyarse por consiguiente en las mismas hipótesis sobre las propiedades de las cosas vivas que respaldan la biología darwiniana, y que constituyen el mecanismo de selección natural mismo. Así se supone que el comportamiento, como la morfología, es el resultado de un programa, y que los elementos variantes de este programa —que aparecen en los diferentes individuos de una población en combinaciones singularmente diferentes— son replicables entre generaciones. Se supone, también, que el comportamiento tiene consecuencias para la replicación, en otras palabras

[10] Así, en una reseña reciente, Harpending *et al.* definen la sociobiología humana como «el estudio del comportamiento humano con base en un paradigma darwiniano», aseverando además que «la base de la sociobiología humana, *al igual que la de toda la biología*, es la genética de poblaciones y la teoría evolutiva» (Harpending *et al.,* 1987:127, 129, el énfasis es mío).

que las variaciones en el comportamiento pueden estar correlacionadas con la representación diferencial, en las generaciones futuras, de los elementos de su programa subyacente. De acuerdo con esto, los sociobiólogos intentan mostrar que los comportamientos particulares, incluyendo los que a primera vista parecen poco propicios en relación con la supervivencia y la reproducción de los individuos afectados, de hecho tienden a elevar la representación, en la población, de los elementos que dan lugar a ellos. Demostrar que un comportamiento tiene tal efecto es suficiente para dar cuenta de su evolución mediante la selección natural. Hasta aquí he evitado fijar un rótulo específico a los elementos constitutivos del programa de comportamiento. En los primeros planteamientos de la sociobiología simplemente se daba por hecho que eran genes —el mismo E.O. Wilson sostenía que una sociología biologizada debía fundarse en «explicaciones evolucionistas en el más estricto sentido genético» (1980:4). Un crítico se refirió hace poco al gen como «la unidad oficial de la sociobiología» (P.J.Wilson, 1987:181); no obstante, muchos defensores de una aproximación biológica al comportamiento social humano han negado con vehemencia el cargo del determinismo genético, un cargo que se ha descrito como una de las falsedades más «perversamente generalizadas» sobre la naturaleza de la explicación sociobiológica (Dunbar, 1987a:179).[11] La negación, sin embargo, puede asumir dos formas. Una es para señalar que al menos para los humanos, los genes no prescriben comportamientos *específicos* sino que respaldan la extraordinaria plasticidad fenotípica de la especie, evidente en la gran diversidad de las estrategias vitales, mientras que al mismo tiempo provee una serie generalizada de

[11] Puede perdonarse a los seguidores de la sociobiología por creer que existe alguna confusión en las filas de los sociobiólogos mismos sobre la condición del gen. Los comentarios que cito aquí de PJ. Wilson y Dunbar aparecen en las reseñas de dos libros recientes sobre sociobiología humana y de primates, en el mismo número de *Man* donde otro reseñista —de un libro del mismo Dunbar— ¡lo elogia por ser «un "sociobiólogo" que no es en realidad "sociobiólogo"»! (Sussman, 1987:179) En otro lugar, Dunbar ha ampliado sus objeciones al determinismo genético: «La sociobiología se preocupa centralmente por las *consecuencias* del comportamiento en términos de propagación genética y es un grave error asumir que eso necesariamente implica algo sobre el control genético de la ontogenia o... del comportamiento mismo» (1987b:167). Me parece incoherente esta objeción. Mostrar que este u otro comportamiento tiene consecuencias para la aptitud reproductiva, y por ende para la replicación genética, es hacer una declaración puramente descriptiva. Para convertir la descripción en explicación, para la evolución del comportamiento en cuestión mediante selección natural, la lógica darwiniana requiere que supongamos que los elementos replicados («los genes») se cuentan entre las causas de las cuales el comportamiento es un efecto (aunque indirecto). En otras palabras, el comportamiento no debe ser únicamente la consecuencia *para* la replicación genética, debe ser también una consecuencia de los genes replicados. Si no lo es, la selección natural no funcionará.

preferencias que predisponen a los individuos a la adopción de estrategias que incrementen su aptitud reproductiva. La otra es para afirmar que aunque la evolución del comportamiento mediante la selección natural requiere la existencia de elementos replicables del programa, o lo que Hull (1981:33) llama *replicadores,* de hecho no requiere que tales replicadores sean genes. Pues la palabra «natural» en la selección natural califica el *proceso* de la selección, no las *unidades* en las que opera, y toma su significado de su oposición a la selección artificial de variantes en el proceso del diseño intencional.

Como replicadores, los genes se diferencian por su locus, en los cromosomas, y por su modo particular de transmisión, en el proceso de la meiosis. Pero es posible concebir al menos otro tipo de replicador cuyo locus sea el cerebro, y cuyo modo de transmisión intergeneracional sea una u otra forma de aprendizaje social —que vaya de la imitación del comportamiento involuntariamente modelado a la instrucción formal y deliberada. Se han propuesto distintos nombres para este replicador, como «meme» (Dawkins, 1976:206) y «culturgen» (Lumsden y Wilson, 1981:7). Nada nuevo se está sugiriendo aquí, pues estos términos son meramente neologismos para esa desgastada unidad de etnología clásica difusionista, el rasgo cultural. Así, se dice que la suma total de memes o culturgenes actuales en una población en un momento determinado comprende su «cultura», el análogo ideal del conjunto genético. El reconocimiento de que los sistemas genético y cultural pueden evolucionar al mismo tiempo, mediante un proceso darwiniano de «variación ciega y retención selectiva» (Campbell, 1975:1105), ha dado origen a varias teorías de la llamada «coevolución gen-cultura», que intentan modelar lo que sucede cuando ambos tipos de replicadores —genético y cultural— usan los mismos organismos anfitriones como vehículos para su propia propagación.[12] La diferencia crucial entre estas teorías y unas convencionalmente sociobiológicas es que tratan los sistemas culturales como *análogos* de sistemas genéticos más que como aspectos de su expresión fenotípica. La cultura, en otras palabras, está ubicada del lado de los replicadores, no del lado de sus efectos manifiestos.

En una de las versiones más sofisticadas de la teoría coevolucionista, Boyd y Richerson (1985) muestran que el comportamiento óptimo para la replicación genética puede ser sub-óptimo para la replicación de los rasgos culturales, y *viceversa*, de manera que el resultado comportamental predicho de un proceso coevolutivo en el que los rasgos genéticos y culturales compiten por controlar

[12] Aparte de la obra de Boyd y Richerson citada a continuación, véase por ejemplo Cavalli-Sforza y Feldman (1981), Durham (1979), Lumsden y Wilson (1981) y Pulliam (1983).

a los individuos que habitan será un compromiso entre los dos óptimos. No pretendo ampliar esta teoría, pero deseo demostrar dos cosas sobre ella. Primero, si bien la incorporación de lo que se denomina «patrimonio cultural» en un esquema evolutivo general requiere ciertos ajustes a los modelos neodarwinianos ortodoxos, Boyd y Richerson mantienen un firme compromiso con el paradigma darwiniano, exigiendo ofrecer nada menos que «una teoría darwiniana de la evolución de los organismos culturales» (1985:2). Y en cuanto la adhesión al paradigma se tomo como característica distintiva de una aproximación biológica, se sigue que la suya no es menos «biológica» por considerar también la cultura. En estos términos, la evolución cultural, mediante la selección natural, es evolución biológica (Cloak, 1977:52). Segundo, los individuos siguen siendo considerados *productos* que se ensamblan, si no completamente a partir de instrucciones genéticas, entonces a partir de instrucciones genéticas *más* culturales. En principio, todo lo que se necesita saber para predecir el fenotipo de un organismo cultural es el genotipo, el «culturo-tipo» análogo consistente de información transmitida por el aprendizaje, y el estado del medio ambiente. El fenotipo es el *efecto* de las *causas* genéticas, culturales y ambientales.

Con seguridad coincidirán en que un modelo hereditario doble, del tipo propuesto por Boyd y Richerson, neutraliza la objeción comúnmente dirigida contra la sociobiología por los estudiosos de las ciencias humanas, que no logra considerar el componente sustancial de la codificación comportamental que, en los humanos, se transmite de manera no genética. Pero, ¿nos lleva eso un poco más lejos hacia la comprensión de la vida social? Si la cultura consiste en información transmitida por el aprendizaje, ubicada en los cerebros de los individuos y susceptible de influenciar su comportamiento, entonces como lo reconocen Boyd y Richerson, «la relación entre cultura y comportamiento es similar a la relación entre genotipo y fenotipo en organismos no culturales» (1985:36). No carece de precedentes esta opinión en la literatura de la antropología cultural —desde 1949, Kluckhohn insistía en la diferenciación entre la cultura como modelo de normas encubiertas, adquiridas por los individuos a través del filtro de la historia, y el comportamiento como prácticas manifiestas (1949:32). La distinción es, por supuesto, formalmente análoga a la dicotomía clásica de Saussure (1959) entre la lengua y el habla, y a sus muchos derivados en el estructuralismo antropológico. Pero, ¿el par cultura-comportamiento llena el vacío dejado en una explicación del ser humano por el par genotipo-fenotipo? En relación con esto último, he afirmado que excluye todo el campo de relaciones que interviene entre los insumos

genéticos y los resultados fenotípicos, que este campo corresponde a lo que llamamos el organismo, y que la vida orgánica puede entenderse únicamente en términos de sus propiedades de autoorganización. Ahora quiero afirmar, precisamente en el mismo sentido, que el par cultura y comportamiento no deja espacio para las complejas relaciones y procesos psicológicos que intervienen entre el uno y el otro, que este campo de relaciones corresponde a lo que llamamos conciencia, y que es sólo en términos de las propiedades de auto-organización de la conciencia que podemos llegar una comprensión de las estructuras y las transformaciones de la vida social.

La antropología de las personas

Defino el asiento de la conciencia, el locus de la agencia intencional, como la *persona*. Hablando de personas no me intereso, como Mauss (1979), en la variación en la construcción cultural del sujeto moral. Lo que persigo es la *realidad* de la persona, no su representación. Pero tampoco sigo a Radcliffe-Brown en la equiparación de la condición de persona con un estado de ser social separado, y transcendente, del estado de la existencia orgánica. Radcliffe-Brown, como se recordará, afirmó que el ser humano que vive en sociedad es «dos cosas», un individuo y una persona. El individuo humano es «un organismo biológico, una colección de un vasto número de moléculas organizadas en una compleja estructura, dentro de la cual, en cuanto persiste, ocurren acciones y reacciones fisiológicas y psicológicas, procesos y cambios» (Radcliffe-Brown, 1952:193-194). Esta concepción del organismo, como la manifestación organizada de un proceso vital, es virtualmente nuestra. Pero Radcliffe-Brown se equivocaba al ligarla a una concepción del individuo como autocontenido, aislado, dado independientemente y con anticipación a sus relaciones externas.[13] Ya he mostrado que cada organismo es un sistema abierto, generado dentro de un campo relacional que impacta la interfaz con su entorno. Para el organismo humano en desarrollo, ese campo *incluye* el nexo de las relaciones con otros humanos. Es este nexo de las relaciones sociales lo que lo o la constituye como persona. De ese modo, el proceso de convertirse en persona es integral al proceso de convertirse en organismo; más específicamente es esa parte del

[13] Radcliffe-Brown comparó de manera consistente los procesos de la vida orgánica y la vida social, donde el último consiste de «una inmensa multitud de acciones e interacciones de seres humanos» (1952: 4, 178-179). Pero tal como su opinión del cierre orgánico lo llevó a separar la vida del organismo humano individual de su vida social con otros humanos, así también la vida de la persona se asumió como enteramente confinada en los límites de la sociedad, concebida igualmente como un sistema cerrado y autocontenido.

proceso la que tiene que ver con el desarrollo de la conciencia. El ser humano, entonces, no es dos cosas sino una; no es un individuo *y* una persona, sino, completamente simple, un organismo. Así como la persona es un aspecto del organismo, así también la vida social es un aspecto de la vida orgánica en general. En ese sentido, puede decirse sin lugar a dudas que tiene una base biológica.

Por vida social quiero decir los procesos que siguen en el campo relacional en el cual las personas aparecen y perduran. No puede haber vida social sin personas, pero, igualmente, no puede haber personas sin vida social. Al usar el término «persona» para referirse al sujeto conciente de las relaciones sociales, hasta ahora he asumido que todas las personas son humanas. Esta es una suposición cuestionable, sin embargo, pues no pienso que haya un punto claro, no más en la filogenia que en la ontogenia, que marca la primera aparición de la percepción consciente. Ahora no puedo entrar en el debate que concierne a la pregunta de la conciencia en animales no humanos, si bien lo he hecho en otras ocasiones (Ingold, 1988). Baste decir que cuando aquí uso el término «persona», debe interpretarse como aplicable, pero no en sentido alguno *exclusivo*, para la humanidad. Mi argumento central es que la adquisición de la condición de persona no implica, como en la antropología social ortodoxa, la superimposición de una esencia específicamente humana en un sustrato orgánico indiferenciado. Por el contrario, defiendo que la condición de persona toma forma gradualmente en el organismo humano en desarrollo.[14] Así, es fundamentalmente erróneo considerar el desarrollo un proceso de socialización, como la impresión de una estructura exterior de las relaciones sociales en la «materia prima» de los individuos orgánicamente preformados. Pues cada bebé humano viene al mundo ya situado en un campo de relaciones sociales, y convertirse en persona es un asunto de acopiar esas relaciones en las estructuras de consciencia. A través de este intraplegamiento de las relaciones sociales en la consciencia, la persona surge como agente autónomo con su identidad propia, lista para labrar nuevas relaciones de las cuales, a su vez, surgirán nuevas personas. De ese modo, la verdadera dirección del desarrollo, como continuamente recalcaba Vygotsky, es «no del individuo al socializado, sino de lo social a lo individual» (1962:20).

[14] Una consecuencia de la separación clásica entre persona y organismo es que el desarrollo del último se considera situado en un dominio de relaciones «biológicas» que se excluye del dominio más amplio de las relaciones «sociales» en las que el ser humano, una vez formado orgánicamente, adquiere su condición de persona. Esta lógica subyace a los intentos de aislar «la familia» como universal biológico humano, constituido por relaciones de naturaleza similar a las halladas entre los animales no humanos. La línea que traza el pensamiento occidental entre la «familia» y la «sociedad» tiene así sus raíces ideológicas en la oposición entre naturaleza y humanidad.

Si la vida social supone la existencia de personas, entonces claramente cualquier justificación de la evolución social debe partir de una teoría de cómo son posibles las personas. En otras palabras, requerimos una teoría de la *socialidad*. Por socialidad me refiero a las propiedades generativas del campo relacional en el cual se sitúan las personas. Quiero dejar absolutamente en claro que la socialidad no es un rasgo incorporado al biograma humano o a su equivalente cultural (*contra* Maxwell, 1984:135). No es una propiedad pre-programada de individuos separados; tampoco, sin embargo, reside en la fuerza de la colectividad *en oposición* a las naturalezas individuales. Debemos resistir la tentación de asumir que la socialidad hace referencia necesariamente a la dinámica de los *grupos*, bien sean estos concebidos como meros agregados de individuos o como entidades de nivel superior con propiedades emergentes propias (Gordon, 1987:217-19). Más bien, como lo he sostenido en otro lugar, «la socialidad es la calidad definitiva de las *relaciones*» (Ingold, 1989:498-499), basada en la mutua implicación de la consciencia y la intersubjetividad. Cuando usamos palabras como poder, confianza, jerarquía, comunidad, reciprocidad e intercambio, es a las características de la socialidad, en este sentido, a lo que nos referimos. Y en el estudio de la evolución social, nos interesan principalmente los procesos por medio de los cuales surgen y se transforman. En resumen, la evolución social debe considerarse como exploración, en el tiempo, de los potenciales generadores de la socialidad.

Mientras permanezcamos confinados en la camisa de fuerza conceptual de los genes, la cultura y el comportamiento, será inconcebible tal aproximación a la evolución social. Las transmutaciones de la forma social sólo podrían entenderse como el resultado de los cambios en la frecuencia de variantes genéticas y culturales particulares dentro de las poblaciones de individuos. Es decir, estaríamos limitados a considerar evolución social como un proceso filogenético. El darwinismo, como lo hemos visto, insiste en la estricta segregación de la filogenia de la ontogenia, la cual tiene que ver no con la evolución de la socialidad sino con su realización en condiciones ambientales específicas. En nuestra opinión, sin embargo, la evolución social consiste precisamente en transformaciones del campo relacional total en el cual se expresa el desarrollo de cada sujeto humano. Por ende simplemente no es posible separar el estudio del desarrollo del estudio de la evolución. Pues tal como la génesis de la forma orgánica radica en los potenciales autoorganizadores del campo generativo que interviene entre el genotipo y el fenotipo, así también la génesis de la forma social radica en los potenciales transformadores del campo, constitutivos de las personas

como agentes intencionales, que intervienen entre los genes o la cultura y el comportamiento social manifiesto. Este es un argumento para asignar a las personas un rol activo en la creación del orden social, más que en relegarlos a la condición de vehículos pasivos para la replicación de un diseño escrito en los materiales de la herencia o la tradición.[15]

Me resta exponer las implicaciones de la visión de la condición de persona y la socialidad que acabo de presentar. Siguiendo el desarrollo de mi argumento en forma paralela a lo que había dicho anteriormente sobre la naturaleza de los organismos vivos, trataré primero lo que significa considerar la persona como la manifestación de un proceso; segundo, mostraré cómo el orden relacional de la vida social está implicado, y finalmente analizaré el desarrollo de la interfaz entre las personas y sus entornos.

Recordemos que para el neo-darwinismo, cada individuo se origina como una combinación única de rasgos hereditarios que constituyen un programa para cuya ejecución vive. Cuando, en la ejecución de este programa, el individuo se comunica o coopera con sus congéneres, el biólogo habla de interacción social. La vida social se considera según esto como consistente en el agregado de las interacciones entre individuos en contacto mutuo frecuente. Tomados en conjunto, se dice que estos individuos conforman una sociedad.[16] En nuestra opinión, por el contrario, la vida social no es un patrón de interacciones, sino un despliegue de relaciones. La diferencia entre interacciones y relaciones es fundamental. Ha sido trazado de manera más rigurosa por Hinde, quien sostiene que una «relación implica una serie de interacciones en el tiempo entre dos individuos que se conocen» (1987:24). De ese modo cada interacción en una relación se construye sobre una historia previa de relación entre los individuos implicados, y a su vez repercutirá en la manera como ellos reaccionen frente al otro en el futuro. Una relación, entonces, no es ni un evento ni una simple concatenación de eventos, es en palabras de Hinde, «un proceso en continua creación a lo largo del tiempo» (1987:38). Disolver una relación en sus interacciones constitutivas es vaciarla de la corriente misma de la socialidad que las sujeta como momentos de un proceso, y eso es de su

[15] No existe paralelo formal entre la segregación neo-darwiniana de la ontogenia de la filogenia y la segregación saussuriana de la sincronía y la diacronía (Saussure, 1959:80-1). Ambas descartan cualquier consideración de la relación entre la agencia y la estructura en los procesos históricos o evolutivos (véase Giddens, 1979:7-8).

[16] Como ejemplos de las definiciones biológicas de sociedad en estas líneas, véase Dobzhansky (1962:58), Altmann (1965:519) y E.O. Wilson (1980:7). Todas ellas han sido reseñadas por Ingold (1986:241-243, 275).

esencia. El descubrimiento creativo de una relación, sin embargo, es también un devenir de las personas unidas por ella. Como manifestaciones concretas de las relaciones, las personas existen y persisten únicamente en la medida en que se incluyen activamente en el movimiento de la vida social. Por ende, no planteamos los individuos de antemano como entidades en funcionamiento listas para el consumo, y generan vida social imaginándolas asociarse e interactuar bajo el impulso de sus naturalezas separadas. Preferiblemente *comenzamos* con la vida social, como una «acumulación» progresiva de relaciones en las estructuras de la consciencia. Esta «acumulación», como lo hemos visto, es equivalente a la generación de personas.

Tomando esta opinión de la primacía del proceso, la conexión entre las relaciones y la consciencia puede caracterizarse de mejor manera mediante la metáfora del envolvimiento y el despliegue: «la consciencia envuelve las relaciones sociales y se despliega *en* las relaciones sociales» (Ingold, 1986:207). En otras palabras, la socialidad debe entenderse como la dinámica inherente y generadora de un campo relacional. Recordemos mi alusión anterior al concepto del campo morfogenético, definido como dominio en el que cada parte del organismo vivo está dado por sus relaciones con las partes vecinas. Para traducir este concepto en los términos de nuestra discusión actual, puede reemplazarse la morfogénesis por la génesis de la forma social, y las partes por personas. Entonces cada persona, desarrollándose en contacto continuo con otras personas en el campo social, está constituida por sus relaciones con esas otras. En la vida orgánica, cada parte envuelve sus relaciones con todas las demás partes; de manera similar en la vida social, cada persona envuelve sus relaciones con todas las demás personas. Una frase que Strathern usa para describir una concepción melanesia captura perfectamente lo que tengo en mente: las personas, escribe, «contienen una socialidad generalizada dentro» (1988:13).[17] La misma analogía está contenida en la comparación de la reproducción orgánica con la reproducción de la forma social. Tal como en el organismo, puede reconstituirse el todo por un despliegue inverso de la parte, de igual modo en la vida social las estructuras relacionales envueltas en la consciencia de la persona pueden reconstituirse a través de su despliegue en la acción social, con propósito. Sin embargo, esta concepción de socialidad, como potencial dinámico de un orden implicado,

[17] Es importante hacer énfasis en que la posición aquí propuesta se opone totalmente a la expresada en el familiar planteamiento de la sociología durkheimana, «el todo no es igual a la suma de sus partes» (véase Durkheim, 1982 [1895]:128). Dado que cada parte abarca en sí misma la estructura relacional del todo, no existen divisiones de un tipo que pudieran *añadirse* para generar una totalidad de un orden superior.

es enteramente ajeno a la visión neo-darwiniana en la que la socialidad —comúnmente representada como «vida en grupo» (por ejemplo, por Alexander, 1974:326)— es simplemente una consecuencia de las proclividades asociativas de los individuos separados, cada uno «conectado» independientemente para el comportamiento cooperativo o altruista, e interactuando a través de un contacto externo que deja sus naturalezas básicas inalteradas. La sociedad, para el sociobiólogo, es un orden explicado.

¿Cómo, entonces, debemos considerar el ambiente del sujeto humano? En los viejos tiempos del debate naturaleza/sustento, se identificaba la naturaleza con una serie de influencias internas, hereditarias sobre el comportamiento, el sustento con una serie de influencias externas, ambientales. Dependiendo de qué lado del debate se tomara, se suponía que prevalecería una u otra serie de influencias. Los biólogos modernos desestiman el debate, alegando que el comportamiento es el producto combinado de los factores innatos *y* ambientales, si bien en proporciones que son variables y empíricamente difíciles de determinar. Pero aunque se ha declarado obsoleto el debate, los términos en los que se realizó persisten de manera obstinada. Los genes (o los rasgos culturales) y el medio ambiente siguen planteándose como determinantes endógenos y exógenos del comportamiento, independientemente dados. Sin embargo cada punto del comportamiento hace parte de una interacción, y cada interacción, como lo hemos visto, está inserta en la evolución de una relación. La formación de la persona, en esta evolución, es necesariamente la formación de un medio ambiente para esa persona, cuya existencia como sujeto o «ser mismo» limitado presupone la «otredad» que constituye el medio ambiente. Así, el medio ambiente ya no puede considerarse la suma de las precondiciones exógenas de lo que puede considerarse la persona como la suma de rasgos endógenos. El comportamiento no es un simple efecto de las causas exógenas y endógenas. Más bien, revela un momento en un proceso de desarrollo continuo en un campo relacional, cuyo *resultado* es la complementariedad mutua de la condición de persona y el medio ambiente.

Permítaseme resumir mi argumento presentando tres razones por las cuales una sociobiología expresada en términos neo-darwinianos no puede explicar la vida social, aun si está amplificada por el reconocimiento de la cultura como sistema de herencia análogo que funciona en paralelo con el sistema genético. En primer lugar, la vida social es un proceso, consistente en el despliegue creativo de relaciones y el devenir de las personas. Pero el neo-darwinismo sólo trata de eventos de la interacción comportamental entre individuos preconstituidos. Segundo, el orden de la vida social está implicado,

sin embargo para el neo-darwinismo, la sociedad sólo es concebible como un orden explicado. Tercero, la vida social implica la evolución de un campo relacional que abarca la interfaz entre el sujeto humano y su medio ambiente. Aun así para el neo-darwinismo, la vida social se considera resultado de factores internos (genéticos o culturales) y externos (ambientales).

Para remediar las deficiencias del paradigma neo-darwiniano, recomiendo que consideremos la vida social no en términos estadísticos, como el resultado de un gran número de interacciones entre individuos separados, sino en términos topológicos como el despliegue de un campo generativo total (Ingold, 1986:244-245). He usado el término «socialidad» para referirme a las propiedades dinámicas de este campo. Volviendo a una analogía anterior, estas propiedades resisten la información genética y culturalmente transmitida como una ecuación resiste sus valores indicativos. Puede esperarse que la variación genética o cultural induzca modulaciones evolutivas del campo social, pero esto no quiere decir que las formas sociales estén en algún sentido genética o culturalmente determinadas. La cultura nos permite explicar la mayoría de las diferencias entre las formas sociales, pero ellas están ligadas bajo la transformación por las propiedades de la socialidad. La antropología cultural tradicional, sin embargo, ha caído precisamente en el mismo error de la genética moderna, al suponer que las formas se gastan por sus diferencias. Tal como el «gen», el «rasgo» es un concepto engañoso que convierte aspectos o cualidades de la conducta humana en partes o componentes sustantivos. De ese modo, se supone que los individuos humanos, dotados por la herencia de haces de genes, y por tradición de manojos de rasgos culturales, tienen todos ellos la necesidad de ensamblar la vida social organizada. Nada podría estar más alejado de la verdad. La génesis del orden social radica en esos dominios de la consciencia y la intersubjetividad que simplemente se separa mediante la partición del ser humano en genes, cultura y comportamiento.

Hacia una lógica de las relaciones

Si pudiera recapitular el peso principal de mi argumento, sería el siguiente: una adecuada integración de la antropología en el campo más amplio de la biología requiere que el estudio de las personas se incluya bajo el estudio de los organismos. Sin embargo, el paradigma neo-darwiniano dominante en la biología evolucionista no deja lugar para el organismo; así mismo la antropología cultural tradicional no deja lugar para la persona. Sin duda hay más que una similitud transitoria entre estos dos paradigmas, pues en ambas

el individuo parece no ser más que un vehículo para la replicación de rasgos, sean genéticos o culturales, cuyo patrón es el resultado contingente de procesos históricos de variación y selección. Esta similitud ha sido favorable a la construcción de diversos modelos sintéticos de coevolución gen-cultural, que requieren alguna modificación de los principios neo-darwinianos, pero no una desviación radical de ellos. De otro lado, la antropología social ha definido explícitamente la persona como su objeto de estudio, pero sólo estableciéndose en *oposición* a una biología de los organismos, por consiguiente abriendo una brecha en el ser humano, dividiéndolo de manera irrevocable en dos partes mutuamente excluyentes —la una individual, la otra social. El resultado ha sido la perpetuación de una separación entre la humanidad y la naturaleza que ha tenido consecuencias fatídicas en la historia de la civilización occidental. La tarea más urgente para la antropología moderna es superar dicha separación, y reinsertar el sujeto humano en el continuo de la vida orgánica.

El abordaje que he bosquejado aquí intenta hacer eso justamente. He mostrado cómo una teoría de las personas puede integrarse en una teoría más general de los organismos, sin comprometer el rol de la agencia humana o negar la creatividad esencial de la vida social. Esta creatividad, magnificada en mil veces por el trabajo de la consciencia, no es sino un aspecto específico de la capacidad universal de los organismos de actuar, en cierto sentido, como originadores de su propio desarrollo. Se ha dicho que, en la historia, «el hombre se construye a sí mismo», creando desde dentro el mundo mismo en el que participa. Pero el hombre (o la mujer) es un organismo, y los organismos por lo general se construyen, creando a medida que hacen una historia de la vida. Para llegar a esta concepción del organismo, sin embargo, necesitamos una nueva biología, ¿o debería decir una antigua biología? —pues sus aspiraciones holísticas son evocadoras de una visión del mundo pre-darwiniana. Debe ser una biología que insista en la primacía de los procesos sobre los eventos, de las relaciones sobre las entidades, y del desarrollo sobre la estructura. El organismo y la persona no se confrontan entonces mutuamente como configuraciones específicas de materia y mente, «dos tipos de sustancias independientes», como lo plantea Whitehead, «cada una calificada por sus pasiones apropiadas» (1938:178). Ambas son más bien manifestaciones concretas del movimiento total de convertirse en lo que Whitehead describió de manera tan memorable como un «avance creativo a la novedad» (1929:314).

Permítaseme concluir recordando el celebrado aforismo de Samuel Butler de que el pollo es la única vía de un huevo para hacer otro huevo. A esto, la sociobiología alega haber añadido un nuevo giro. «El organismo», declara

E.O. Wilson, «es la única vía del ADN para hacer más ADN» (1980:3). Del mismo modo un ser humano, como organismo portador de la cultura, podría considerarse como la vía de un rasgo para hacer más rasgos. Sólo tal opinión habría sido sugerida con toda seriedad por Cloak, en lo que podría describirse en el mejor de los casos como la teoría estornudo de la cultura. De la misma manera que el exitoso virus del resfriado se propaga haciendo que el paciente estornude, la selección favorecerá los rasgos (Cloak los llama «instrucciones») que hacen que sus portadores se comporten de una manera que asegurará que sean copiados en las cabezas de tantas otras personas como sea posible (Cloak, 1975:172). Para Wilson, los organismos son literalmente «manufacturados» por sus genes, para Cloak las personas son literalmente los «esclavos» de sus instrucciones culturales. Estas visiones de máquinas de genes y zombis infectados de cultura son las pesadillas de una imaginación científica atormentada por su sentido profundo de la alienación del mundo real. Nos mantenemos en una necesidad desesperada de una ciencia que, para recoger el tema de las Conferencias de Reith en 1967 de Edmund Leach «sólo conectarían...»; reconocería que «no son los bits y las piezas lo que importa, sino el sistema evolutivo como un todo» (Leach, 1967:78). Sólo con una ciencia tal —la antropología, la biología, llámenla como les plazca— podemos empezar a captar las implicaciones de nuestra participación en el mundo y la medida completa de nuestra responsabilidad por lo que sucede en ella. Pero para hacernos conscientes de una ciencia de este tipo, debemos rechazar la lógica de los bits y las piezas, de entidades abstractas, e instalar en su lugar una lógica de las relaciones. Los organismos y las personas no son los efectos de las causas moleculares y neuronales, de genes y rasgos, sino instancias del despliegue de un campo relacional total. Están formadas por relaciones, que en sus actividades crean de nuevo. Samuel Butler tenía razón después de todo, pues hay más en un huevo que un atajo de genes. Cuando todo está dicho y hecho, ¿no son los organismos y personas sino formas de las relaciones de crear relaciones futuras?

Referencias

Alexander, R.D. 1974. "The evolution of social behavior". *Ann. Rev. Ecol. Systematics 5*:325-83.

Altmann, S.A. 1965. "Sociobiology of rhesus monkeys. 11: Stochastics of social communication". *J. theoret. Biol.* 8:490-522.

Bergson, H. 1911. *Creative evolution.* Londres: Macmillan.

Bohm, D. 1980. *Wholeness and the implicate order*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Boyd, R. & P.J. Richerson. 1985. *Culture and the evolutionary process*. Chicago: Univ. Press.

Campbell, D.T. 1975. "On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition". *Am. Psychol.* 30:1103-26.

Cassirer, E. 1944. *An essay on man*. New Haven: Yale Univ. Press.

Cavalli-Sforza, L.L. & M.W. Feldman 1981. *Cultural transmission and evolution: a quantitative approach*. Princeton: Univ. Press.

Cloak, F.T. 1975. "Is a cultural ethology possible?" *Hum. Ecol.* 3: 161-82.

Cloak, F.T. 1977. "Comment on W.H. Durham: 'The adaptive significance of cultural behaviour'". *Hum. Ecol.* 5:49-52.

Costall, A. 1985. "Specious origins? Darwinism and developmental theory". En: *Evolution and developmental psychology* (eds) G. Butterworth *et al.* Brighton: Harvester Press.

Dawkins, R. 1976. *The selfish gene*. Oxford: Univ. Press.

Dawkins, R. 1986. *The blind watchmaker*. Harlow: Longman.

Dewey, J. 1976. *Lectures on psychological and political ethics: 1898* (ed.) D.F. Koch. Nueva York: Hafner Press.

Dobzhansky, T. 1962. *Mankind evolving*. New Haven: Yale Univ. Press.

Dunbar, R.I.M. 1987a. "Review of P.J. Gray: *Primate sociobiology*". *Man* (N.S.) 22: 179.

Dunbar, R.I.M. 1987b. "Darwinizing man: a commentary". En: *Human reproductive behaviour: a Darwinian perspective* (eds) L.L. Betzig *et al.* Cambridge: Univ. Press.

Durham, W.H. 1979. "Towards a coevolutionary theory of human biology and culture". En *Evolutionary biology and human social behaviour: an anthropological perspective* (eds) N.A. Chagnon & W. Irons. North Scituate: Duxbury Press.

Durkheim, E. 1960 [1914]. "The dualism of human nature and its social conditions". En: *Emile Durkheim. 1858-1917* (ed.) K.H. Wolff. Columbus: Ohio State Univ. Press.

Durkheim, E. 1982 [1895]. *The rules of sociological method* (trans.) W.D. Halls (ed.) S. Lukes. Londres: Macmillan.

Eisenberg, L. 1978. "The 'human' nature of human nature". En *The sociobiology debate* (ed.) A.L. Caplan. Nueva York: Harper & Row.

Foley, R. 1987. *Another unique species: patterns in human evolutionary ecology.* Londres: Longman.

Giddens, A. 1979. *Central problems in social theory.* Londres: Macmillan.

Goodwin, B.C. 1984. "A relational or field theory of reproduction and its evolutionary implications". En: *Beyond neo-Darwinism: an introduction to the new evolutionaryparadigm* (eds) M-W. Ho & P.T. Saunders. Londres: Academic Press.

Goodwin, B.C. 1988. "Organisms and minds: the dialectics of the animal-human interface in biology". En: *What is an animal?* (ed.) T. Ingold. Londres: Unwin Hyman.

Gordon, D. 1987. "The dynamcs of group behavior". En: *Perspectives in ethology 7, Alternatives* (eds) P.P.G. Bateson & P.H. Klopfer. Nueva York: Plenum.

Haraway, D.J. 1976. *Crystals, fabrics and fields: metaphors of organicism in twentieth-century developmental biology.* Cambridge: Univ. Press.

Harpending, H., A. Rogers & P. Draper 1987. "Human sociobiology". *Yb. phys. Anthrop.* 30:127-50.

Hinde, R.A. 1987. *Individuals, relationships and culture.* Cambridge: Univ. Press.

Ho, M-W. & S.W. Fox (eds) 1988. *Evolutionary processes and metaphors.* Chichester: John Wiley.

Ho, M-W. & P.T. Saunders 1979. "Beyond neo-Darwinism: an epigenetic approach to evolution". *J. theoret. Biol.* 78:573-91.

Ho, M-W. & P.T. Saunders 1982. "The epigenetic approach to the evolution of orgamsms-wth notes on its relevance to social and cultural evolution". In *Learning, development and culture: essays in evolutionary epistemology* (ed.) H.C. Plotlun. Chichester: John Wiley.

Ho, M-W. & P.T. Saunders (eds) 1984. *Beyond neo-Danvinism: an introduction to the new evolutionary paradigm.* Londres: Academic Press.

Hull, D. 1981. "Units of evolution: a metaphysical essay". En: *The philosophy of evolution* (eds) UJ. Jensen & R. Harrt. Brighton: Harvester Press.

Ingold, T. 1986. *Evolution and social life.* Cambridge: Univ. Press.

Ingold, T. 1988. "The animal in the study of humanity". En: *What is an animal?* (ed.) T. Ingold. Londres: Unwin Hyman.

Ingold, T. 1989. The social and environmental relations of human beings and other animals. En: *Comparative socioecology: the behavioural ecology of humans and other mammals* (eds) V. Standen & R. Foley. Oxford: Blackwell Scientific.

Kluckhohn, C. 1949. *Mirror for man.* Nueva York: McGraw-Hill.

Koestler, A. & J.R. Smythies (eds) 1969. *Beyond reductionism: new perspectives in the life sciences.* Londres: Hutchinson.

Leach, E.R. 1967. *A runaway world?* (The Reith Lectures, 1967). Londres: Oxford Univ. Press.

Lewontin, R.C. 1983. "Gene, organism and environment". En: *Evolution from molecules to men* (ed.) D.S. Bendall. Cambridge: Univ. Press.

Lumsden, C.J. & E.O. Wilson 1981. *Genes, mind and culture.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Mauss, M. 1979. *Sociology and psychology: essays.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Maxwell, M. 1984. *Human evolution: a philosophical anthropology.* Londres: Croom Helm.

Maynard Simth, J. 1969. "The status of neo-Darwinism". En: *Towards a theoretical biology 2: Sketches* (ed.) C.H. Waddington. Edinburgh: Univ. Press.

Mayr, E. 1982. *The growth of biological thought.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Medawar, P.B. 1957. *The uniqueness of the individual.* Londres: Methuen.

Monod, J. 1972. *Chance and necessity.* Londres: Collins.

Montalenti, G. 1974. "From Aristotle to Democritus via Darwin". En: *Studies in the philosophy of biology* (eds) F.J. Ayala & T. Dobzhansky. Londres: Macmillan.

Odling-Smee, F.J. 1988. "Niche-constructing phenotypes". En: *The role of behaviour in evolution* (ed.) H.C. Plotkin. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Pollard, J.W. (ed) 1984. *Evolutionary theory: paths into thefuture.* Chichester: John Wiley.

Pulliam, H.R. 1983. "On the theory of gene-culture co-evolution in a variable environment". En: *Animal cognition and behaviour* (ed.) R.L. Mellgren. Amsterdam: North Holland.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952. *Structure andfunction in primitive society.* Londres: Cohen & West.

Sahlins, M.D. 1976. *The use and abuse of biology.* London: Tavistock.

Saussure, F. de. 1959. *Course in general linguistics.* New York: Philosophical Library.

Strathem, A.M. 1988. *The gender of the gift.* Berkeley: Univ. of California Press.

Sussman, R.W. 1987. "Review of R.I.M. Dunbar: *Reproductive decisions: an economic analysis of gelada baboon social strategies*". *Man* (N.S.) 22:178-9.

Thompson, D'Arcy W. 1917. *On growth and form.* Cambridge: Univ. Press.

Vygotsky, L.S. 1962. *Thought and language.* Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Webster, G. & B.C. Goodwin 1982. "The origin of species: a structuralist approach". *J. social biol. Structures* 5:15-47.

Weiss, P. 1969. "The living system: determinism stratified". En: *Beyond reductionism: new perspectives in the life sciences* (eds) A. Koestler & J.R. Smythies. Londres: Hutchinson.

Whitehead, A.N. 1929. *Process and reality: an essay in cosmology.* Cambridge: Univ. Press.

Whitehead, A.N. 1938. *Science and the modern world.* Harmondsworth: Penguin.

Wilson, E.O. 1980. *Sociobiology: the new synthesis* (edición abreviada). Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press (Belknap).

Wilson, P.J. 1987. "Review of J. Wind, *Essays in human sociobiology*". *Man* (N.S.) 22:181.

Monoguaka

Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza

Aletta Biersack[1]
University of Oregon[2], USA
abiersac@uoregon.edu

El término *ecología política* fue usado por vez primera en su acepción neo-marxista por el antropólogo Eric R. Wolf (1972) para denotar el estudio de la manera como las relaciones de poder median las relaciones humano-medio ambiente.[3] Al hacerlo, marcó un punto de partida de los textos canónicos de Marx y Engels, que, pese a todos sus aportes en análisis económico, ignoraron no obstante la naturaleza y el medio ambiente.[4] Al poner el poder en el centro del análisis, la ecología política difería también de una ecología «cultural» apolítica que se centraba en la problemática de la adaptación al medio ambiente sin atender a las estructuras de desigualdad que mediaban las articulaciones humano-naturaleza (Friedman, 1974). Al combinar la economía política con la ecología, la ecología política trató de rectificar las deficiencias en ambos sistemas, una fusión que los geógrafos anunciarían en la década de 1980 (véase Blaikie y Brookfield, 1987:17).

[1] B.A., University of Michigan (1965), M.A., History, University of Michigan (1968); M.A., Anthropology, University of Michigan (1970); Ph.D., University of Michigan (1980). Aletta Biersack es antropóloga cultural con estudios de posgrado en Historia. Su trabajo ha estado centrado en la cultura y la historia de los pueblos del Pacífico, especialmente en Papúa Nueva Guinea. Ha publicado sobre temas de ecología política, antropología histórica y sexo/género, entre sus publicaciones encontramos *Reimagining Political Ecology* (2006) editado con J. Greenberg; "Ecologies for Tomorrow" (1999) en *American Anthropologist,* 101(1): 5-112; *Papuan Borderlands: Huli, Duna, and Ipili Perspectives on the Papua New Guinea Highlands* (1995) y *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology* (1991), entre otros.

[2] Profesora del departamento de antropología.

[3] El término *ecología política* tenía algún uso antes de que apareciera en un artículo de Eric Wolf en 1972. En los años sesenta y setenta se refería a un neo-malthussianismo que recalcaba la necesidad de controlar la expansión de la población y las presiones que imponía en la utilización de la tierra con el ánimo de resolver una crisis ambiental percibida (Bryant y Bailey, 1997:10-11; véase también Castrée, 1995:18-19). Esta «escuela de ecología política» fue desacreditada en el espectro político (1995:ii). Los geógrafos en particular la desacreditaron por su estrecho interés en la demografía y las prácticas locales (véase Bryant, 2001:152-155; Harvey, 1974; Hecht, 1985; Peluso y Watts, 2001; N. Smith 1984; Watts, 1983a, 1983b, 2000). Comenzando con el uso que hace Wolf del término, la ecología política se tornó marxista en su orientación (Greenberg y Park, 1994; Peet y Watts, 1993: 238-239; 1996: 4-5; Scoones, 1999; N. Smith, 1984:53; Vayda y McKay, 1975; Watts, 1983a: 224-239).

[4] Como marxismo «verde», la ecología política neomarxista ofrece una lectura de Marx *heterodoxa en lugar de ortodoxa*. Pese a lo útil, el legado marxista en retrospectiva aparece, quienes busquen un sistema ecológico sistemático han hallado frustrantes los textos clásicos. Algunos incluso los encuentran desacertados, inspiradores de estruendosas derrotas así como de revisiones neo-marxistas y puntos de partida post-marxistas (véase Greenberg, 2006; véase también las discusiones en Benton, 1989; Castrée, 1995; Castrée y Braun, 1998:7-10; Eckersley, 1992: capítulo 4; Foster, 2000; Grundman, 1991; Harvey, 1996; O'Connor, 1998; Peet y Watts, 1996:28-30; Schmidt, 1971; y N. Smith, 1984). Quizá la crítica más conocida a la ortodoxia marxista es la de la Escuela de Frankfurt, que acusaba a Marx por promover el progreso, aparentemente a cualquier costo, y por su obsesión con una «dominación» o «dominio» de la naturaleza impulsada por la industria y la tecnología, en detrimento de la misma naturaleza y su valor ecológico. La Escuela de Frankfurt reemplazó el conflicto de clases por «el conflicto de mayor envergadura entre los hombres y la naturaleza» (Jay, 1973:256; véase Baudrillard, 1974; Eckersley, 1992: capítulos 4, 5; Harvey, 1996:133-139; Jay, 1973: capítulo 8; N. Smith, 1984). Aunque un marxista podría rebatir que estos dos conflictos son inextricables, que el conflicto de clases y el conflicto entre la naturaleza y la humanidad por igual se derivan del modo de producción, la Escuela de Frankfurt, de una manera sin precedentes, logró poner la necesidad de teorizar las articulaciones naturaleza y humano-naturaleza en el mapa materialista histórico. La crítica Escuela de Frankfurt resuena en los escritos ecofeministas, especialmente en *The Death of Nature*, de Carolyn Merchant, que ubica la dominación de la naturaleza en la dominación de un capitalismo *patriarcal*.

La economía política de la ecología política no es la economía política de Marx y Engels. Más bien, surgió de la «teoría de la dependencia», asociada por los angloparlantes a los escritos de Andre Gunder Frank (1969a), y de la «teoría del sistema mundo» de Emmanuel Wallerstein (1974). Este último en particular concibió la clase en términos globales. Los obreros del mundo vivían en su mayoría en países del «tercer mundo» en la «periferia» del sistema mundo mientras que los capitalistas «propietarios de los medios de producción» residían en su mayoría en países del «primer mundo» en el «centro» de un sistema mundo, El sistema mundo era así tanto una geografía como una estructura, una geografía estratificada de países desarrollados y subdesarrollados.

Comenzando en los ochenta, las ciencias sociales se enfrentarían con las críticas «posmodernistas» a las simplificaciones de las teorías «modernistas», teorías que, para empezar, estaban fuertemente investidas de la visión dualista de que la naturaleza existía por fuera del reino humano, como un orden, distinto, independiente (véase Pálsson, 2006). El postmodernismo atacó también las teorías que leían la trayectoria de la historia en términos de una idea de progreso y que hacían énfasis en todos generales, coherentes, racionalizados (sistema, estructuras, totalidades) en razón a que tales teorías no lograban reconocer la diferencia, la parcialidad y la polarización de cualquier perspectiva, fragmentación e incoherencia. El Marxismo estructural, del cual es un ejemplo la teoría del sistema mundo —como sistema totalizador, macro teórico, eurocéntrico, teleológico y orientado a los procesos— junto con la ecología política, la hija más reciente del marxismo estructural, era vulnerable a la crítica posmodernista.

La ecología política se ha embarcado en estos y otros aspectos de la teoría de finales del siglo XX, transformándose del neo-marxismo de la teoría del sistema mundo a los sistemas visiblemente *post*-marxistas.[5] Claves para la ecología política actual son cinco provocadoras reorientaciones teóricas:

1. Las ecologías anteriores, incluyendo la ecología política en su primera generación, diferenciaban los factores simbólicos de los materiales (en el lexicón marxista, la superestructura desde la base) y tendieron a reducir una a la otra.[6] La ecología política actual se opone a tales reducciones y se centra en el nexo de los factores simbólicos y materiales, la manera como cada uno condiciona al otro. Más aún, y de manera más radical, considerando que se había definido la realidad como extrasimbólica, un asunto de simple hecho, los ecologistas políticos de hoy reconocen que la realidad, en la medida en que está investida de significado, se produce «discursivamente», mediante prácticas significantes de diversas especies, un argumento que el postmodernismo comparte con corrientes del post estructuralismo.[7]

2. De manera relacionada, los ecologistas políticos de hoy critican la dualidad naturaleza/cultura y se centran en los impactos recíprocos de la naturaleza y la cultura, usando términos como naturaleza *segunda, social* o *humanizada* para representar una naturaleza que es el subproducto de las conceptualizaciones, actividades y regulaciones humanas —una naturaleza, por así decirlo, que está *después* de la naturaleza (Escobar, 1999).[8]

[5] En el desplazamiento de la ecología política neo-marxista a la post-marxista, véase Bryant ,1998; Escobar, 1995a, 1995b; Peet y Watts, 1993, 1996; Peet y Watts, 1996; y Peluso y Watts, 2001.

[6] Un ejemplo clásico del razonamiento materialista, que es paradigmático para la ecología cultural, es la explicación de Marvin Harris (1966) de porqué los hindúes prohíben comer carne de res. Harris analizaba que el ganado vacuno es mejor como recurso vivo que muerto y que la prohibición del consumo de su carne es una manera de garantizar que no se sacrifique el ganado. Cierto, el ganado muerto es fuente de cuero y carne, pero el ganado vivo produce boñiga como fertilizante, además de leche, y también sirven como animales de trabajo, arrastrando los arados que hacen los surcos que el estiércol fertiliza. Un idealista, en contraste, explicaría la prohibición hindú al consumo de carne de res en términos religiosos.

[7] En el giro construccionista en la ecología política, véase Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998a, 1998b; Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; Anderson y Berglund, 2003; Berglund y Anderson, 2003; Brosius, 1999c; Escobar, 1995a; Gibson-Graham, Resnick y Wolff, 2001; Hajer, 1995; Laclau y Mouffe, 1987; Leach y Mearns, 1996; Peet y Watts, 1993, 1996; Peet y Watts, 1996.

[8] La crítica del dualismo cultura/naturaleza es más enérgica en Descola y Pálsson, 1996 y Lansing y Kremer, 1993. Véase también Descola, 1994; Pálsson y Lansing *et al.*, 2006; y Soper, 1995. Sobre el término *naturaleza social,* véase Braun y Castrée, 1998; Castrée y Braun, 1998 y 2000; Castrée y Braun, 2001; Braun y Castrée, 1998. Sobre el término *naturaleza humanizada,* véase Lansing y Kremer, 1993 y Lansing *et al.*, 2006.

3. Como se señaló, la ecología política en su primera generación ligó la ecología a la teoría del sistema mundo, una teoría que concebía el mundo como organizado en un sistema de una sola clase, los países del primer mundo como poseedores de los medios de producción y los del tercer mundo como proveedores de la mano de obra y productores de la plusvalía. La ecología, entretanto, tendía a centrarse en lo local, pasando por alto lo global. Ninguno de los dos marcos consideraba la dinámica de las articulaciones locales-globales, el énfasis de la actual ecología política.

4. La ecología política en su primera generación, y la ecología cultural que la precedió, tendían a pensar en términos de estructuras, sistemas y variables entrelazadas y tenía poco qué decir sobre los actores y su agencia. La ecología política de hoy inevitablemente participa hasta cierto grado en la « teoría de la práctica » (Bourdieu 1977; Ortner 1984), una teoría que atiende a las restricciones de la estructura pero también a las indeterminaciones de la agencia y los eventos.

5. El rango de diferencias y de desigualdades sociales relevantes para la ecología política de hoy es amplio. Pensando más allá de las desigualdades de clase del marxismo clásico (que es claramente insensible a las diferencias de género), la ecología política ha recibido inspiración del feminismo, pero las diferencias de «raza» y etnicidad, entre otras, son también cruciales para teorizar sobre las articulaciones humanos-naturaleza.

El cambio de cualquier siglo es un momento para hacer balances. Por esto es necesario considerar el lugar en el que ha estado la ecología política y hacia dónde se dirige, al menos a medio plazo. La ecología política es sin duda materialista, pero *imaginar* e *imaginación* son palabras en código para enfoques centrados en el sentido, y el título *reimaginar la ecología política* aspira a poner las tensiones entre las perspectivas neo y post marxistas en el centro de nuestra comprensión de lo que es y podría ser la ecología política. En respuesta a varias tendencias encontradas en la teoría social, la ecología política de hoy está «menos fundada en una teoría coherente» (Peet y Watts, 1996:6) que en un espacio fluido y ambivalente que subyace entre la economía política, la teoría de la cultura, la historia y la biología. *Reimaginar la ecología política* apunta hacia ese terreno, invitando a los lectores a entrar al espacio de la cultura/el poder/la historia/la naturaleza. En dicho espacio «pueden comunicarse diversas redes de académicos y otros grupos interesados» (Blaikie, 1999:131).

Comienzo con una discusión de un legado particular, en igual medida fértil y problemático: la obra de Roy A. Rappaport (1926-97). Rappaport fue una compleja figura «de enlace» (Brosius, 1999C:278, n. 4). Su obra *Pigs for the Ancestors* fue abierta y conscientemente «ecosistémica», configurada por la noción de que deben entenderse los procesos culturales como dispositivos de adaptación. Aun así se lo recuerda tanto por su categórica afirmación de que en el reino humano la limitación es simbólica y no sólo material, cuestión de sentido tanto como de necesidad. La obra de Rappaport nos ayuda a timonear entre el idealismo y el materialismo, hacia los sutiles y matizados enfoques a las relaciones humano-naturaleza en toda su complejidad. Cuatro autores de *Reimagining Political Ecology* (2006) (Brosius, Greenberg, Lansing y yo) fuimos discípulos de Rappaport, y confiamos en que él se revelaría en nuestros diversos vínculos con sus escritos y enseñanzas. En segundo lugar realizo un recuento de los inicios de la ecología política en las décadas de 1970 y 1980. Si bien Wolf (1972) fue el primero en usar el término *ecología política* en un sentido neomarxista, la ecología política neomarxista fue desarrollada más por los geógrafos que por los antropólogos, una historia que se relata, aunque a grandes rasgos, en esta segunda parte. A continuación en las siguientes partes de este escrito se amplían los cinco cambios en las premisas que se resumieron anteriormente, para pasar a proponer un programa de investigación para el momento actual, y por último presentar de manera concisa algunas contribuciones que considero pertinentes.

La obra de transición de Rappaport

Publicada en 1968, *Pigs for the Ancestors* de Rappaport es un clásico de la ecología modernista clásica. En su visión de la naturaleza como independiente de, y anterior a, la cultura, *Pigs for Ancestors* declaró que la ciencia era la epistemología preferida (véase Dove, 2006). Escrito antes de la crítica de los escritos antropológicos (Clifford y Marcus, eds., 1986; Marcus y Fischer, 1986), *Pigs for the Ancestors* prestó una considerable atención a la visión del mundo local pero favoreció los modelos de ciencia «operacionales» (o, en las palabras de Marvin Harris, «éticos») sobre las perspectivas locales, «conocidas» (o émicas). Más aún, la naturaleza de *Pigs* es extrahumana, un «medio ambiente». No fue en sí misma una construccción de la imaginación humana o, de hecho, un artefacto de la actividad humana —una naturaleza que es social, humana, histórica, el subproducto más que la condición de la ocupación humana.

El libro se refiere a los Tsembaga Maring de Nueva Guinea y a la manera como un sacrificio ritual, el *kaiko,* funcionaba para regular las relaciones humano-naturaleza, humano-humano, e incluso locales-regionales. El kaiko era un sacrificio masivo

para honrar y alimentar los guardianes ancestrales y para compensar aliados en tiempo de guerra. Mientras no se compensara a los ancestros por su apoyo con esta cuota de cerdos, la guerra no podría continuar, y de ese modo el kaiko y los exhaustivos preparativos para ello marcaban una tregua en las guerras de los Maring. El kaiko no podía realizarse hasta que hubiera una masa crítica de cerdos gordos para apaciguar a los ancestros y para compensar a los aliados por sus pérdidas, lo que alargaba la tregua. Pero había una desventaja en este intervalo marcial. Las mujeres maring eran las encargadas de alimentar los cerdos, y a medida que los cerdos engordaban, el trabajo de las mujeres se intensificaba. Los cerdos, entretanto, se hacían más y más incontrolables, e irrumpían en los jardines buscando comida. De este modo, la presión sobre las mujeres y las huertas llegaba a un límite, cuando los cerdos finalmente eran sacrificados. Entre otras cosas, el kaiko funcionaba para diseminar los cerdos y la proteína ampliamente entre toda la población de la región. Así, el kaiko atendía múltiples propósitos: sociales, políticos, económicos, nutricionales y ambientales.

Si bien Rappaport se dio explícitamente a la tarea de demostrar las adaptaciones humanas a una naturaleza que se mantenía por fuera del reino humano, es claro en retrospectiva que lo que en realidad ofrecía en *Pigs for the Ancestors* era una etnografía de la naturaleza, por así decirlo: un estudio de la intersección entre cultura y naturaleza, arraigada en la medida en que esta intersección se encuentra en la actividad humana, la conceptualización, los valores, y las relaciones sociales. Todo depende de cómo entendamos el kaiko. Éste puede sin duda haber resuelto varias dificultades, pero también es cierto que él —y toda la lógica de la guerra, la compensación, el sacrificio y las relaciones de género que le son esenciales— era la causa de esos problemas. Explicar el kaiko de una manera funcional ignora las enfermedades que fluyen de *él*. Lo que se requiere no es una explicación funcionalista del kaiko —que en cualquier caso siempre se contradecirá por el hecho de que el kaiko causa las mismas condiciones que se supone que alivia— sino una etnografía de toda la gama de intercambios humano-naturaleza de los cuales el kaiko no es más que un momento; en resumen, una *etnografía* de la naturaleza.[9]

[9] Leer *Pigs for the Ancestors* de esta forma desvía la atención del medio ambiente y la dirige hacia la política de los Maring, en especial la política de la división de los sexos. Si bien *Pigs for the Ancestors* fue escrita antes del gran florecimiento del interés en los estudios de género y la antropología feminista, la política de división de los sexos de los Maring está casi presentada en el recuento de Rappaport sobre cómo se activa el *kaiko*. De *Pigs for the Ancestors* puede decirse que ofrece los primeros atisbos a la política de división de los sexos en la producción, la guerra y el mercado en las tierras altas de Nueva Guinea, temas que comenzarían a absorber la etnografía de Nueva Guinea en la década que siguió a la publicación del libro.

Rappaport se apropió de la teoría de sistemas, la cibernética y la nutrición de una manera que era fascinante para la época (véase Dove, 2006; 2001) pero lo que le valió duras críticas en los años setenta de parte de los culturalistas (Sahlins, 1976) y de quienes estaban bajo la influencia de la crítica del positivismo en el núcleo del «giro interpretativo» (Geertz, 1973). A medida que la economía política ganaba terreno —acicateada por textos emblemáticos como *Europe and the People without History* de Wolf —la falta de *Pigs for the Ancestors* al no atender a la historia también fue criticada. Se sostenía que la obra suponía, sin demostrarlo, equilibrio, autorregulación, u homeóstasis; que omitía actores sociales y sus elecciones; que «vulgarmente» ignoraba las relaciones sociales de producción, que organizaban las articulaciones humano-naturaleza; que reducía la cultura a la naturaleza; que era ahistórico y localista, pues ignoraba factores globales.[10]

Rappaport respondió a tales críticas con una maniobra muy singular, que ayudó a separar la ecología de la dicotomización de las perspectivas simbólica y material que era endémica en la teoría social de entonces. Sostenía que la humanidad vive «en términos de significados en un mundo físico desprovisto de sentido intrínseco pero sujeto a la ley causal» (contracarátula de la edición en pasta blanda de *Ecología, Meaning and Religion)* y que cualquier ecología «debe tener en cuenta el significado así como la causa, y la compleja dinámica de su relación» (1979; véase Messer y Lambek, eds., 2001).[11] Reconociendo

[10] Las críticas a la obra de Rappaport, en especial *Pigs for the Ancestors,* aparecen en Friedman, 1974; Lees y Bates, 1990; Moran, 1990; Sahlins, 1976; y Vayda y McKay, 1975. Véase las respuestas de Rappaport en el «Epílogo» a la edición de 1984 y 2000 de *Pigs for the Ancestors* y Rappaport, 1990; véase también Kottak, 1980: capítulo 8.

[11] En el «Epílogo» a las ediciones de 1984 y 2000 de *Pigs for the Ancestors*, Rappaport rechazó en términos precisos el materialismo reductor de la primera edición: «El énfasis puesto en las funciones orgánicas y ecológicas en las explicaciones de los fenómenos culturales fue tan grande en los primeros planteamientos..., incluyendo el desarrollado en *Pigs for the Ancestors.* Hubo una tendencia a despojar los fenómenos culturales de su singularidad como tales y de conceder a los roles posiblemente adaptativos de algunas formas culturales una importancia amplia cercana a la suficiencia explicativa. El poder de explicación de la formulación ecológica general fue, en resumen, exagerada» (1984:333-334). La movida distintiva de Rappaport consistió en reemplazar las reducciones en *Pigs for the Ancestors* con un reconocimiento de las inconmensurabilidades de la condición humana (Biersack, 1999c): «Lo que me parece peculiar a la humanidad es que vive en términos de significados que ella misma debe construir, pero no está completamente constituida por dichos significados ni lo es el mundo en el que vive... Los creadores de significado son organismos que viven inmersos en procesos ecológicos y absolutamente dependientes de ellos, proceso constituido no por significados sino por la ley natural... Estamos, además, sólo *levemente constreñidos* por nuestras circunstancias de construir significados que no se ajusten a la ley o, para ese caso, incluso a la necesidad orgánica. No estamos, es decir, exentos de construir locuras autodestructivas o incluso destructivas para el mundo» (Rappaport, 1984:335-336; el énfasis es mío).

que el significado podría no conducir a una conducta adaptativa, Rappaport además consintió, quebrantando los dogmas del funcionalismo, la posibilidad de la mala adaptación. Tales observaciones llevaron a Rappaport a elaborar un modelo general de sistemas adaptativos y sus «trastornos» (1979, 1994a, 1994b), y en tales reflexiones puede hallarse una crítica explícita a «los males de la civilización» (Hvalkof y Escobar, 1998:430) así como una ecología política implícita, aunque en una forma incipiente.

De hecho, la trayectoria intelectual de Rappaport lo llevó en forma lenta y tácita a la ecología política (véase Greenberg, 2006). Su antropología «comprometida» y «repatriada» —anunciada en «The Anthropology of Trouble», la conferencia sobre Antropología General dictada en el encuentro anual de la Asociación Antropológica de los Estados Unidos en 1992 (Rappaport, 1993) —centrada específicamente en lo que había dejado sin atender en su análisis anterior de una sociedad de Nueva Guinea: aspectos de economía política. Pese a que el análisis de Rappaport se expresa en términos de «la desorganización de las estructuras adaptativas» (Rappaport, 1994a:273), también podría entenderse como una acusación «ecológica» a la indiferencia del capitalismo en sí mismo por los valores ecológicos y una exposición del conflicto o la contradicción entre dos tipos de factores materiales, el uno económico y el otro biológico, que se desprenden de dicha indiferencia. Las contribuciones teóricas de Rappaport en lo que respecta a las políticas son implícitamente de índole ecológica política, pero con el elegante matiz de un «giro interpretativo», una vuelta al sentido. Es hacia una especie de ecología política a la que Rappaport apunta en su discusión de una «concepción general de la adaptación y la mala adaptación» (1994b:301) en su contribución a *Assessing Cultural Anthropology* de Robert Borofsky*:* «La formulación "macroantropológica" aquí representada parece asemejarse más a la economía política, a algunas formas de antropología ecológica, y a buena parte de las teorías de la arqueología» (1994b:301). En los últimos años de su vida, Rappaport formó parte del comité editorial del *Journal of Political Ecology* (Greenberg, comunicación personal).

Inicios de la ecología política

El paradigma adaptacionista de la ecología cultural explicaba la cultura mediante sus adaptaciones a un orden extrahumano, reduciendo la cultura a la naturaleza. Este argumento impide un enfoque en las relaciones humano-naturaleza en términos diferentes a los adaptacionistas y reduccionistas. Más aún, en la medida en que se considera la naturaleza como única fuerza causal, todo el poder reside allí, y deja de ser sociohistórico y estructural.

El marxismo ofrece un amortiguador para estas suposiciones al insistir en el carácter sociohistórico del poder y en la centralidad de lo político en cualquier análisis. La ecología política tiene sus orígenes en variantes de la teoría de la dependencia del marxismo tradicional en el siglo XX y en la teoría del sistema mundo. Como se señaló, la teoría del sistema mundo concibe un sistema de clases global: los dueños de los medios de producción habitantes de un centro o núcleo sistémico, pero también espacializado (primer mundo); a la par, muchos obreros ubicados en una periferia igualmente sistémica y espacializada (el tercer mundo). Dicho sistema es un sistema de dominación y explotación, donde los obreros venden su mano de obra a precios reducidos en la periferia pero compran las mercancías generadas en el núcleo a precios por encima de su valor en una estructura de dependencia y subdesarrollo (Frank, 1969a). Mientras las primeras ecologías por lo general se concentraron en una población, comunidad, sociedad o cultura locales, la economía política apunta a las complejas jerarquías y articulaciones comunes a través de las cuales las comunidades se insertan en estructuras políticas, económicas y sociales de mayor envergadura (Wolf, 1982). La implicación para la ecología es que lo local está subordinado a un sistema global de relaciones de poder y debe entenderse por completo con respecto a tal sujeción, en términos de lo que comúnmente se denomina penetración capitalista y sus efectos. La teoría de la dependencia y del sistema mundo reformulan el capitalismo a escala global, localizando la explotación en los países subdesarrollados o del tercer mundo (Ragin y Chirot, 1984; Wolf, 1982).

El primer uso marxista del término *ecología política* parece haberlo hecho Eric Wolf en la publicación de un epílogo para "Dynamics of Ownersship in the Alpine Context" (1972:201-205), un panel de artículos presentados en el encuentro anual de la Asociación Antropológica Estadounidense en 1971; en dicho epílogo Wolf repetía una y otra vez lo que se convertiría en mantra de la ecología política en su primera generación: que el análisis del nivel local era inadecuado para la tarea, que la ecología de poblaciones sólo podía entenderse si la población está inserta en un sistema más amplio (véase Goodman y Leatherman, 1998:13; Greenberg y Park, 1994; Peet y Watts, 1996:4-5). Este es el tema de todos los escritos de Wolf. Particularmente, es el tema de su gran obra, *Europe and the People Without History,* que sostenía que las «perspectivas de la antropología» deben «repensarse a la luz de una nueva economía política con orientación histórica» (1982:ix), la economía política de Frank y Wallerstein (Wolf, 1982:21-23).

Un año después de que Wolf publicara su epílogo, Bernard Nietschmann publicó *Between Land and Water,* que analizaba la ecología de subsistencia de los indios Miskito de Nicaragua oriental en términos económico-políticos.

Nietschmann enseñaba en la Universidad de Michigan, donde estaba bajo la influencia de Wolf y Rappaport. En dicho estudio, Nietschmann se centró no sólo en «las interrelaciones de las necesidades y medios de subsistencia humana y la estabilidad ambiental dentro de un sistema local» (1973:2), pero también en «cómo las fuerzas generadas a partir de sistemas económicos y sociales más complejos y de mayor tamaño han cambiado, perjudicado y destruido la estabilidad social y ecológica del sistema Miskito» (Nietschmann, 1973:2). Echando por tierra una página de *Pigs for the Ancestors*, que citó específicamente, Nietschmann describió el sistema de subsistencia de los Miskito como «un complejo sistema que incorporaba diversos mecanismos y características para la regulación y la adaptación» (Nietschmann, 1973:231). Con todo él también consideraba el impacto de las fuerzas del superorden sobre equilibrios locales: «Muchos de las reacciones y adaptaciones Miskito a los sistemas externos han sido y son cada vez más malas adaptaciones en que tienden a simplificar y a degradar ecosistemas y a disminuir el control social de acceso y distribución de recursos» (1973:237). Aun en este sentido, Nietschmann se sustentó en Rappaport. Tales desequilibrios evidenciaban «una tendencia hacia la hipercoherencia, o demasiada coherencia con sistemas externos» (Nietschmann, 1973:243) y una «tendencia general a la reducción del sistema multipropósito de los Miskito organizado en torno a la subsistencia para la población de la comunidad a un sistema de propósito específico orientado al acceso diferenciado» (Nietschmann, 1973:243; véase Greenberg, 2006). Nietschmann tomó así del análisis ecosistémico de Rappaport —de nuevo, citado explícitamente— en el terreno político ecológico.

Nietschmann era geógrafo, y el liderazgo en la primera generación de la ecología política estuvo adscrita a la geografía, donde una «geografía radical del desarrollo» (Bryant, 1998:80) se opuso a «las nociones neo-malthusianas de cómo ocuparse de la mejor manera de la creciente población mundial y la "crisis" ecológica» (1998:80) y sostuvo que la «investigación ambiental dominante» se había concentrado específicamente en factores demográficos, olvidando cuestiones de economía política y en particular las inequidades del capitalismo (1998:80; véase nota i). De ese modo, en su contribución a *Interpretations of Calamity,* Michael Watts insistía en que «la relación entre la naturaleza y la sociedad» (1983a:257) estaba fundada «en el trabajo/proceso y en la irreductiblemente intersubjetiva calidad de la vida social» (1983a:257-258; véase también Friedman, 1974). Estas relaciones en últimas no fueron locales, sino globales —con respecto a las hambrunas de Hausaland, por ejemplo, un problema del impacto del colonialismo en las «relaciones sociales de

producción y por ende en la relación entre naturaleza y sociedad» (1983a:258). Este argumento se elaboró en la monografía de Watt *Silent Violence.* Antes del capitalismo, sostenía Watts, la subsistencia se podía asegurar en «un tipo de economía moral» (1983b:xxii-xxiii), entendida en términos thompsianos, y dicha economía moral había permitido que los campesinos resistieran los riesgos de la producción agrícola (1983b:xxii). Pero con la penetración del mercado y la expansión de la producción de mercancías, la economía moral se vio menoscabada y los campesinos se hicieron de nuevo «vulnerables a las crisis del mercado y al clima» (1983b:xxiii). «Como resultado de ello, las hambrunas coloniales no fueron desastres naturales, inducidos por la sequía, sino en un sentido real, producidos socialmente» (1983b:xxiii) a través de la comoditización de la producción de los alimentos (1983b:xxiii) y la pérdida de las anteriores redes de seguridad.

Tan pionero como el anterior, *The Political Economy and Soil Erosion in Developing Countries,* de Piers Blaikie (1985) fusionó de manera explícita y sólida los estudios ambientales con la economía política. El libro estaba centrado en «las formas como el desarrollo del capitalismo afecta a campesinos y productores pecuarios, y por ende las maneras como aquéllos usan el medio ambiente» (Blaikie, 1985:119). En particular, Blaikie afirmaba que el capitalismo extraía plusvalías de productores agrícolas y pecuarios, quienes a su vez, en su necesidad de dinero, sobreexplotaban sus recursos naturales, «[tomando] del suelo, pastizales y bosques lo que no pueden devolver» (1985:7). Esta tendencia se exacerbaba por el «desplazamiento y a menudo el confinamiento en una pequeña área de tierra» de los usuarios de aquélla (1985:7) y por los esquemas tributarios estatales que necesitaban la participación del mercado y/o la mano de obra asalariada (1985:7). De esta manera, Blaikie atribuía eventos ambientales y categoría ambiental a la economía política, entendida ésta en los términos de la teoría del sistema mundo.

Basados en estas aportes teóricos, Blaikie formó equipo con Harold Brookfield para coeditar el influyente libro *Land Degradation and Society*, publicado en 1987. En su introducción, Blaikie y Brookfield propendían por el diálogo entre las ciencias sociales y naturales. Pero el libro buscaba «las causas más profundas de la degradación de la tierra» (Blaikie y Brookfield, 1987a:xix) en mayor medida en las ciencias sociales que en las naturales. La erosión del suelo no se explicaría en términos de «características del suelo, geología y clima, y... limitaciones exclusivamente físicas» (1987a:xix), pues «la degradación de la tierra debía ser por definición un problema social» (1987b:i). Le daban a su teoría el nombre de «ecología política regional» (1987b:17, se ha suprimido la cursiva), donde

el término *ecología política* se refería a la combinación de los «intereses por la ecología y una economía política en definición amplia. Juntos abarcan la dialéctica en continuo cambio entre la sociedad y los recursos de la tierra, y también al interior de las clases y grupos en la sociedad misma» (1987b:17). Reconociendo los límites de «la perspectiva populista» (1987c:243), Blaikie y Brookfield sin embargo insertaron gerentes de tierra locales, con su juego de herramientas de conocimientos y prácticas locales, en esta variedad de fuerzas de otro modo impersonales, persiguiendo un sistema que fuera «altamente coyuntural» (1987c:239), global, pero a la vez local. Estas innovaciones —el enfoque en la toma de decisiones en el ámbito local, pero dentro del contexto de la «marginalidad ecológica» en un sistema más amplio (Castrée y Braun, 1998:12; Watts, 2000:262), el enfoque coyuntural, la atención al conocimiento y las prácticas locales— todo ello sigue siendo productivo en la actualidad.

Los geógrafos no fueron en modo alguno los únicos científicos sociales que contribuyeron al creciente consenso de que la ecología era economía política o no era nada. La antología *Lands at Risk in the Third World: Local-Level Perspectives,* editado por los antropólogos Peter Little y Michael Horowitz, reunió a varios académicos deseosos de convertir la ecología en una ciencia social (1987:5). La contribución de la antropóloga Marianne Schmink y el sociólogo Charles Wood, "The 'Political Ecology' of Amazonia", fue particularmente representativa de la emergente síntesis neo-marxista en la ecología. Schmink y Wood sostenían que los grupos indígenas amazónicos tendían a compartir «un sistema de producción orientado principalmente a la simple reproducción» (1987:42) y que tales sistemas de producción exhibían un balance que se altera por las demandas a la producción creada por el colonialismo y la penetración capitalista. Pero «el capitalismo es en sí mismo un sistema en expansión» (1987:42), y su «lógica de producción ampliada es inherentemente degradante de la tierra y de otros recursos» (1987:43). «Mientras los gobiernos no impongan sus mecanismos regulatorios, el entorno natural puede (de hecho, debe) ser explotado para una máxima ganancia a corto plazo» (1987:43), estableciendo las condiciones de la degradación ambiental (véase O'Connor, 1998; véase también Greenberg, 2006). Scmink y Wood tenían claridad sobre las implicaciones. Como extensión de la economía política, la ecología política ofrecía una «perspectiva estructural, que hacía énfasis en las relaciones causales entre la base económica de una sociedad —la forma de la producción y la estructura de clases asociada— y las instituciones legales y los entes administrativos del Estado» (1987:46). Esta «perspectiva estructural» diferenciaba a los actores poderosos de los

débiles — por una parte, los asociados a la acumulación privada, dueños de los medios de producción y a quienes el Estado tendía a «servir» (1987:52), y por otra, los grupos más pobres y marginados, que serían victimizados por la racionalidad egoísta y despiadada del capitalismo.

Las fusiones tienden a crear sitios energizados de producción y síntesis teórica, y la ecología política, el giro verde del marxismo (véase la nota 4), no es la excepción. La teoría de la «segunda contradicción» del capitalismo, de James O'Connor, publicada en fragmentos en los años 80 en la revista de O'Connor *Capitalism, Nature, Socialism* y completa en *Natural Causes: Ecological Marxism,* en 1998, es posiblemente la revisión más notable de la teoría marxista que haya inspirado el marxismo ecológico. Según O'Connor, la «"primera contradicción" del capitalismo surge del hecho de que la producción capitalista no es sólo la producción de mercancías, sino también la producción de plusvalía» (1998:127). Los obreros no se dan cuenta de esta plusvalía. La «explotación de la mano de obra significa simplemente que la lucha de clases y la crisis económica son inherentes al capitalismo» (1998:127), que en últimas conduce a la revolución proletaria y a todo el resto. Pero el capitalismo actual devora los mismos recursos de los que dependen sus ganancias, creando «*la* contradicción básica del capitalismo mundial» (1998:xii) el hecho de que «las relaciones de producción capitalistas... degradan o destruyen las *condiciones* de producción, incluyendo y especialmente el medio ambiente» (1998:8). Los movimientos ambientales son un apéndice lógico de la segunda contradicción del capitalismo y un impedimento para la nueva acumulación capitalista (O'Connor, 1998; véase Greenberg, 2006; véase también Escobar, 1996:54-56).

Más allá del idealismo/materialismo: de la «primera» a la «segunda» naturaleza

La ecología política surgió en una época de marcada polarización entre los idealistas (quienes atribuían las culturas y las instituciones a la invención humana) y los materialistas (quienes las explicaban en términos de necesidad física). Esta polarización excluía el examen de la relación entre símbolos y limitaciones físicas, una relación que ha asumido una posición central en los intereses de la ecología política en su segunda generación.

El establecimiento de una dicotomía entre lo simbólico y lo material presupone diferenciarlos en primer lugar, pero la línea entre los dos hoy en día se desdibuja a la luz de la pretensión revolucionaria del postmodernismo y su cercano aliado a este respecto, el post-estructuralismo, de que la significación o el discurso construye

la realidad más que reflejarla (véase la nota 7). Por implicación, la realidad no es un hecho objetivo, que exista independientemente de los seres humanos, como los positivistas pretendían, sino un efecto de la lengua.[12] La realidad es así en cierta medida un artefacto humano, una pretensión de gran peso en las ciencias sociales y humanas de la actualidad. Primero ganó ventaja con la diferenciación feminista entre las diferencias sexuales o anatómicas, por un lado, y el género, la interpretación convencional de tales diferencias, por el otro. Al menos en teoría, las diferencias anatómicas eran un hecho, un dato de la naturaleza, pero las diferencias de género eran productos sociohistóricos de construcción discursiva.[13]

El construccionismo desafía cualquier división marcada entre los enfoques simbólico y material-político. La construcción de la «mujer» como menos racional, menos inteligente y menos fuerte que los hombres, por ejemplo, ha tenido y sigue teniendo graves consecuencias materiales y políticas, consecuencias que tienen su origen en lo simbólico. Más aún, si la significación construye la realidad en lugar de reflejarla, es en sí misma poderosa. La pregunta ya no es el interrogante positivista de si la representación es precisa, copiando una realidad que es extrasimbólica —si, por ejemplo, los modelos «conocidos» van paralelos a los modelos «operacionalizados», un problema central de las antiguas ecologías (Rappaport, 1979:97-144; véase también Wolf, 1999b)— sino qué realidad se está construyendo, por quién, para quién, con qué propósito político, y con qué efecto político. El argumento construccionista amplía la esfera política para incluir las prácticas discursivas a través de las cuales los objetos son dotados de significado —la manera, por ejemplo, como se establecen las diferencias anatómicas para significar diferencias de género— y del discurso mismo.

[12] Pueden hallarse antecedentes de estos argumentos en los escritos de Benjamin Whorf, quien sostenía que un lenguaje con más de veinte palabras para designar la nieve construye una realidad que difiere de la realidad de un lenguaje que sólo tenga una palabra para las elaboraciones sobre la nieve. También puede encontrarse en el énfasis estructuralista sobre diferencias que constituyen una diferencia. En su *Curso de lingüística general*, el lingüista estructural Ferdinand de Saussure hizo su célebre observación de que el término francés *mouton* y el inglés *mutton* tienen significantes diferentes (es decir, hacen referencia a realidades distintas) pues uno se refiere a corderos en pie y al cordero en el plato, pero el otro sólo se refiere a la comida (1966 [1915]: 115-116; véase la discusión en Sahlins, 1976:62-64). En lugar de *reflejar* una realidad que es *anterior* al significado, la clasificación, el acto de reconocer las diferencias que constituyen una diferencia, *produce* una realidad que es *posterior* a la significación.

[13] Esta diferencia entre sexo y sexualidad como punto de referencia de la naturaleza y en el género como punto de referencia de la cultura se investiga ahora, donde la teoría *queer* sostiene que la sexualidad es en sí misma una construcción.

Términos como *segunda naturaleza, naturaleza social* y *naturaleza humanizada* (véase la nota 8) se refieren a esa naturaleza que es, en cierto modo, «después de la naturaleza» (Escobar, 1999a), el subproducto del discurso y también de la actividad. *Segunda naturaleza* es el término dado por Marx y Engels, y es el que se usará aquí. La primera naturaleza es original, primordial, extrahumana, la naturaleza en cuanto existe externamente, independiente de la actividad humana. Pero la segunda naturaleza es la naturaleza que ha sido transformada por la actividad humana: «La naturaleza, la naturaleza que precedió a la historia humana, ... es la naturaleza que ya no existe en lugar alguno (con excepción quizá de unas cuantas islas coralinas australianas de origen reciente)» (Marx y Engels, 2000:175). La segunda naturaleza, para resumir, lleva el sello de la humanidad. Uso aquí el término *segunda naturaleza* para referirme a algo más amplio que lo que designaron Marx y Engels: una naturaleza de producción *humana* (mediante las conceptualizaciones así como la actividad) y que por ende forma parte, pero sin ser enteramente, de lo humano.

Si la primera naturaleza pertenece a las ciencias, la segunda naturaleza es el subproducto de la humanidad en su relación con la naturaleza y pertenece tanto al estudio de la política, la sociedad, la religión, el arte y a las ciencias «suaves» que las estudian, como al de las ciencias «duras». En consecuencia, es posible producir historias y etnografías de explicaciones de la (segunda) naturaleza, es decir, de la historia de estas articulaciones y las visiones del mundo y las formas de vida que el medio ambiente, ya no externo o anterior a la cultura, materializa. Sin duda, podría afirmarse que mucha parte de la ecología nueva y cultural de los años 50 y 60 se dirigió a la segunda más que a la primera naturaleza. La capacidad de carga mide la capacidad demográfica de un entorno específico dados ciertos arreglos y prácticas sociales, por ejemplo, y es así un dato de *segunda, no primera,* naturaleza (Kelly, 1968; véase también Friedman, 1974). En la medida en que esto es cierto, los escritos ecológicos modernistas de esta época (véase Dove, 2006; Pálsson, 2006), tratados ostensiblemente científicos, era todos etnografías de la (segunda) naturaleza.

Desarrollo, estudios transnacionales y el concepto de lugar

La ecología política hoy abandona de manera más general los dualismos del pasado y las reducciones que promovió el pensamiento binario, y se centra en cambio en los intercambios entre la naturaleza y la cultura, lo simbólico y lo material, y (el tema de esta parte) lo local y lo global. Esta sección usa un concepto de lugar particular para unir la ecología política post-marxista con los estudios transnacionales, y selecciona el desarrollo como el tema elegido para esta alianza.

El concepto de lugar

Aun en el apogeo de la ecología política neo-marxista, la visión del capitalismo como una fuerza destructora que transformó todo en su camino y era en sí misma impenetrable a las fuerzas no capitalistas era preocupante para algunos. El sociólogo Stephen Bunker, en su *Underdeveloping the Amazon,* por ejemplo, observó que «los grupos dominantes localmente ingresan a los intercambios del mercado mundial según sus oportunidades percibidas» y que «ellos mismos pueden reorganizar los modos locales de producción y extracción» (1985:54), funcionando de ese modo como una fuerza constitutiva en un campo más amplio de limitaciones regionales, nacionales y globales que se intersectan. Lo que necesariamente atrajo el ojo del analista fue «la *interacción* de las limitaciones, presiones y oportunidades regionales y globales» (1985:238; el énfasis es mío). De manera similar, en *Silent Violence*, Michael Watts cuestionó el carácter «monolítico» del «capital metropolitano» en su penetración de las formaciones del «Tercer Mundo» (1983b:182), y se centraba no en el supuesto monolito sino en su enlace con lo local —es decir, en «una compleja y contradictoria articulación de un sistema capitalista con formas de producción no capitalista persistentes» (1983b:182). Él concluiría que la «conjunción del capital metropolitano y las relaciones sociales no capitalistas en el norte de Nigeria produjeron un capitalismo truncado caracterizado por formas de actividad económica complejas, variadas e híbridas. El capital europeo no llevó la batuta desvergonzadamente, y lo que surgió fue... una combinación sincrética de lo viejo y lo nuevo» (1983b:182).

El amanecer del siglo XXI encuentra la visión wallersteiniana de un «sistema mundo» único, unificado, sin embargo, aún destacado para algunos, criticada por otros. Algunos tildan de fantástico el espectro wallersteiniano del capitalismo como totalidad omnipotente (véase Escobar, 2001:153-159). En una crítica reciente de la obra de David Harvey (entre las de otros), por ejemplo, Michael Smith sostiene que «Harvey inviste al capitalismo con demasiada coherencia sistémica y los actores de clase capitalistas con demasiado... poder hegemónico» (2001:46). De manera similar, Gibson-Graham desestima el «Capitalismo» (la construcción discursiva) como «una fantasía de totalidad, que se mantiene para oscurecer la diversidad y la desunión» (1995:193; véase también Gibson-Graham, 1996/97). Desprovisto de su omnipotencia, el capitalismo deja de sobrevenir para *inter*venir, relacionándose con lo local, acomodándose y negociando con él como condición para su propia «penetración». Como lo ha señalado Stuart Hall, «La globalización no puede

avanzar sin que [el capitalismo] aprenda a vivir con la especificidad y a través de ella» (1997:29); «para mantener su posición global, el capital ha tenido que negociar y por negociar me refiero a que ha tenido que incorporar y en parte reflejar las diferencias que estaba tratando de superar» (1997:32). Mike Featherston expone un argumento similar. Las multinacionales, dice, «tienen en cuenta las particularidades de las culturas locales y adoptan las prácticas culturales y los modos de orientación organizacionales lo suficientemente flexibles para facilitar esto» (Featherstone, 1993:174).[14] Estos argumentos en efecto ubican los llamados procesos globales y globalizadores en las interconexiones e intercambios entre el Norte o el Occidente y su Otro, un punto al que volveré pronto.

En este esfuerzo por reconceptualizar los procesos globalizadores en términos no verticales, la palabra que cobra intensidad es *lugar*.[15] Mientras que para algunos *lugar* se refiere a lo local y todo lo que parecería implicar,[16] para otros lugar *no* es lo local, *no* es el Otro de la globalidad, sino más bien, *el sitio establecido de articulación e interacción local-global:* «Los lugares son nodos dentro de campos relacionales, sitios de articulación local-global» (Biersack, 1999b:81). Si ahora preguntamos, ¿Dónde está el lugar?, la respuesta es claramente de ubicación *y* de relación. El lugar «nunca es simplemente local, aislado de un más allá externo» (Moore, 1998:347), y estudiar el lugar es «moverse de sitios de autonomía herméticamente sellados a espacios relacionales de conexión y articulación» (Moore, 1998:347). De hecho, las articulaciones son tan cruciales para definir las particularidades de cualquier lugar como lo son sus características «nativas». El lugar se define, o se diferencia, «precisamente en

[14] En este sentido, el término *corporación transnacional* (TNC) señala lo que el término *corporación multinacional* no puede señalar: un enclave *emplazado* desplazado-reemplazado que se enmaraña no sólo en «relaciones sociales específicas establecidas entre personas específicas, situado en localidades inequívocas, en un momento histórico determinado» (Guarnizo y M. Smith, 1998:ii), pero también en los circuitos transnacionales que son la condición de su trasplante. Las TNC funcionan dentro de matrices locales-regionales/nacionales/globales, y dichas matrices y sus dinámicas son tópicos de una ecología política transnacional basada en el lugar.

[15] Sobre el concepto de lugar como aquí se emplea, véase Biersack, 1999b:81-82; 1999c:15, 2003, 2004; Dirlik, 2001; Escobar, 20001; Harcourt, 2002; Harcourt y Escobar, 2002; Massey, 1993; Moore, 1998; y Prazniak y Dirlik, 2001.

[16] Harvey usa el término *lugar* para designar lo local en el sentido de una entidad geográficamente delimitada, autoorientada y auto organizadora, que se «construye a partir de una historia introvertida, que mira hacia dentro, basada en el ahondamiento en el pasado en busca de los orígenes interiorizados» (Massey, 1993:64; véase Harvey, 1993). En este uso, el *lugar* indica un enclave «de atraso sacado del progreso», un «reino de estancamiento rural frente al dinamismo de la civilización urbana e industrial del capitalismo, como el reino de la cultura particularista frente a la racionalidad científica universal» (Dirlik, 1996:23).

la particularidad de la articulación con ese "exterior" que es por consiguiente parte en sí mismo de lo que constituye el lugar» (Massey, 1993:67). «Los "lugares" individuales están precisamente ubicados de manera diferencial en la red global de tales relaciones. Además, la especificidad del lugar se deriva también del hecho de que cada lugar es el centro de una mezcla singular de relaciones sociales más amplias y más locales... Y, finalmente, todas estas relaciones interactúan con y toman un elemento ulterior de especificidad desde la historia acumulada de un lugar, con esa historia misma conceptualizada como el producto de capa sobre capa de diferentes series de articulaciones locales y con el mundo más amplio» (Massey, 1993:68). Los lugares, en resumen, se construyen históricamente en procesos que sobrepasan espacialmente lo local y en el que lo extralocal es tan constitutivo como lo local.

Volviendo sobre la relación entre lo local y lo global y la dinámica de esa relación, el lugar (como Bunker [1985] y Watts [1983a, 1983b] lo sabían hace unos veinte años) es en esencia intermediario.[17] El concepto de lugar es así idóneo para una ecología política que rompe con las «sobredeterminaciones de un "global" definido» (Raffles, 1999:350), tal como se imagina en la

[17] *Lugar* no es sólo el término que se ha empleado para designar las intersecciones local-global (y, hay que reconocerlo, este no es el único significado que se le ha dado a la palabra *lugar* [véase Feld y Basso, 1996, para consultar otro uso]). Así, Featherstone escribe de las «terceras culturas», que surgen mediante la interacción de lo global y lo local (1993:174). Wilson usa «global/local» para referirse a la mediación —para señalar, como lo plantea, «interrelaciones [globales-locales] situadas» (2000:250) en «terceros espacios» (2000:249) y la «impureza y sinergia» (2000:249) inherentes en la «interacción global/local» (2000:249, énfasis suprimido) de estos «terceros espacios». Robertson es bien conocido por sus neologismos «glocal» y «glocalización» (1995) para señalar los espacios y procesos de entremezclado en y a través de los cuales asume una forma la peculiar mezcla de homogeneidad y heterogeneidad (véase Appadurai, 1996:32-33) del mundo contemporáneo. En su aporte a *Building a New Biocultural Synthesis,* Roseberry «rechaza los intentos de las teorías de los sistemas mundo de explicar procesos y relaciones locales en términos de la dinámica y las necesidades del capitalismo global» (1998:75) y se concentra más bien «en la construcción específicamente local y en la configuración de relaciones de poder, incluyendo las que tienen su origen por fuera de regiones específicas» (1998:75). La perspectiva del «campo social» que recomienda prescinde del enfoque estructural o por «nivel» de la teoría del sistema mundo, que privilegia lo global sobre lo local, y considera en su lugar la manera como los factores externos contextualizan los factores internos, que a su vez responde a dichos factores externos, etc. «El campo social pone lo local en redes mayores y por ende requiere un conocimiento de dichas redes. Pero las redes mismas están configuradas de manera única, social e históricamente, en lugares particulares en épocas específicas». En la medida en que esto es válido, «lo local es global..., pero lo global sólo puede entenderse como siempre y necesariamente local» (1998:75) Más recientemente, Raffles ha promovido la noción de «localidad» (1999, 2002). Diferente de ubicación, que está estrechamente espacializado en función del sitio, la localidad participa de «una cadena y una serie de círculos concéntricos en continua expansión» (Raffles, 2002:70) y debe entenderse a partir de dichas articulaciones.

teoría del sistema mundo, y en lugar de ello se centra en «lo *trans*versal, lo *trans*nacional» (Ong, 1999:4), lo «*horizontal* y *relacional*» (Ong, 1999:4). Las páginas que siguen usan la expresión «aproximación basada en el lugar» para significar esta rotación desde una perspectiva vertical y binarista hasta una horizontal y dialéctica en las relaciones locales-globales.

Espacios transnacionales y construcción de lugar

Con su interés en el flujo de capital financiero, tecnología y personas y su mano de obra a través de las fronteras nacionales, los estudios transnacionales están necesariamente configurados por la economía política. Pero los estudios transnacionales también teorizan el movimiento de imágenes, valores y significados en los circuitos transnacionales, y en este punto se apartan de la economía política. La ecología política actual explora también el nexo de lo simbólico y lo material, pero su relación con los estudios transnacionales está aún por establecer. ¿Son aliados o dominios de investigación imbricados la ecología política y los estudios transnacionales?

Algo de la retórica de los estudios transnacionales parecería impedir una alianza entre los dos. Aunque es indudable que vivimos bajo «una condición de transnacionalidad» (Herzfeld, 2001:166), imaginar esta condición en términos de «flujos» transnacionales pero no también concentraciones, viajes pero no asentamientos, desterritorialización pero no transplante, o, con respecto la famosa dicotomía de James Clifford, rutas pero no también raíces (1992, 1997a) al parecer despoja a la ecología de cualquier espacio en los estudios transnacionales. La ecología exige todo lo que la metáfora raíz implica: emplazamientos concretos, un pedazo de tierra. Pero si reimaginamos lo transnacional en términos de lugar, los estudios transnacionales y una ecología política basada en el lugar se hacen no sólo compatibles sino también *coincidentes,* pues el concepto de lugar instala lo local en los espacios transnacionales aun cuando centre dichos espacios en articulaciones locales-globales y la dinámica de lo mismo. Lo que tendrían en común los estudios transnacionales y la ecología política basada en el lugar son esas dinámicas, así como las preguntas relacionadas de cómo se crean los espacios transnacionales y cómo se construyen los lugares.

Antropólogos y geógrafos pasan hoy de una visión del espacio objetivista a una constructivista. En lugar del espacio como contenedor de la actividad, los construccionistas consideran el espacio como el subproducto de la actividad.[18]

[18] Henri Lefebvre fue el primero en insistir en la naturaleza del espacio contingente y dependiente de la actividad (*The Production of Space* [1991]).

Un jardín, por ejemplo, no ocupa un espacio tanto como lo constituye, mediante la actividad de la jardinería de su propia creación. En cuanto geografía imaginada de la teoría del sistema mundo en términos estructurales, como la espacialización de un modo de producción que depende del eje de las naciones del primer y el tercer mundo, la perspectiva construccionista pone la geografía en el redil de la teoría de la práctica y vuelve histórico el espacio.[19] Preguntas claves para la ecología política basada en el lugar y los estudios transnacionales son: ¿cómo se crean, modifican o aniquilan los espacios transnacionales?; ¿qué conexiones se forjan o deshacen, quiénes lo hacen y con qué fines?; ¿qué permite y deshabilita estas articulaciones?; ¿son compatibles estas espacializaciones con otros proyectos de espacialización o las perjudican? (véase Kottak, 1999; Kottak y Colson, 1994).

La ecología política neomarxista asumió que las conexiones transnacionales fueron forjadas desde arriba por los poderes hegemónicos euro-americanos. Pero la actividad de base es igualmente importante para comprender cómo se crean, refuerza, contestan o repelen los espacios transnacionales del capitalismo y el colonialismo, llamados globalización. Diversos autores (Véase Biersack y Greenberg, 2006) relatan casos del establecimiento *desde abajo* de lazos transnacionales en el contexto de los proyectos de globalización y antiglobalización. Hvalkof, por ejemplo, nos cuenta que el Asháninka ganó

[19] No falta terminología para hablar del carácter histórico y contingente del espacio y su organización. Appadurai, por ejemplo, ha acuñado recientemente el término *geografía de procesos* para referirse a las espacializaciones que se precipitan de «diferentes tipos de acción, interacción y movimiento» (2001:7) y que establecen, refuerzan o socavan las articulaciones mismas que definen y constituyen un lugar (2001:7-9). Prefiere «geografías de proceso» a «área» (como en «estudios de área»), un término que presume la estabilidad geográfica y la insularidad y que está ligado a un concepto de cultura desfasado y a su territorialización (2001:7-9). James Ferguson y Akhil Gupta (2002), Anna Tsing (2000, 2001a, 2001b), y Neil Smith han escrito sobre «creación de escalas», «salto de escala» y otras prácticas de espacialización. La teoría de redes de actores aborda el espacio a través de su producción, centrándose en las actividades de comunicación en red de los agentes (véase Latour, 1993; Law y Hassard, 1999) Nancy Munn fue probablemente la primera antropóloga que elaboró una etnografía de la producción del espacio —o, en sus palabras, «tiempo espacio»— en su estudio fenomenológico de los intercambios *kula* en el área massim de la Nueva Guinea costera oriental. El espacio tiempo es «un mundo vivido que no es sólo la arena de la acción, sino que en realidad se construye mediante la acción» (1992:8). Ella lo explica de una manera realmente lefebvriana: «las prácticas socioculturales "no pasan simplemente *en* o *a través* del tiempo y el espacio, sino que [también]... constituyen (crean) el espaciotiempo... en el que 'transcurren'"» (Munn, 1992, citando a Munn, 1983:280). Munn no considera (como lo hace N. Smith [1992]) la naturaleza subversiva, posiblemente transgresora del regionalismo de los *kula*, pero tal regionalismo surge, y ha surgido, en contextos coloniales y postcoloniales; posiblemente constituye una «política de escala» alternativa, oposicional (1983:280), que se instala transgresoramente en los intersticios de las geografías coloniales y postcoloniales (véase 1983:280).

fuerza contra las prácticas de espacialización de los colonos utilizando ayudas del Banco Mundial (Hvalkof, 2006). Los Penan, entretanto, han explotado durante largo tiempo los medios de comunicación, las ONG y celebridades de alto perfil, como Sting y Al Gore para negociar los términos de tala o prohibición en conjunto (Brosius, 1999a, 2003, 2006; véase también Turner, 1993b). En el relato de Robbins, la condición de la penetración capitalista y la comoditización de los recursos locales es irónicamente el regalo Maussiano de estos recursos que los Urapmin de Nueva Guinea le hacen a los urbanizadores extranjeros. Dado que la especificidad del lugar es la especificidad de la conexión y dado que los espacios transnacionales se centran en conexiones, la cuestión de cómo se crean y forman los espacios transnacionales es inseparable de la pregunta por la construcción de lugar siempre que las conexiones que dan su especificidad a un lugar son transnacionales.[20] Para Harvey (1993), el espacio y el lugar son no sólo dicotómicas, en la medida en que las conexiones de lugar definitorias son internacionales, pero el espacio y el lugar transnacionales *co-surgen*.[21] Diversos investigadores trabajan sobre la *coproducción* del lugar y del espacio transnacional a través de la actividad de las bases populares (Véase Biersack y Greenberg, 2006).

Ha pasado más de una década desde que Gupta y Ferguson cuestionaron por primera vez la noción de que «"una cultura" es naturalmente la propiedad de un pueblo localizado espacialmente y que la manera de estudiar tal cultura es ir "allá" ("entre los fulanos de tal")» (1997a:3; véase también Gupta y Ferguson, 1997b). Ellos colocarían lo supuesto local en espacios transnacionales, como lo he hecho yo aquí, cuestionando así la premisa de una etnografía ahora obsoleta de que «los "pueblos y las culturas"» (Gupta y Ferguson, 1997a; 1997b) están limitadas o territorializadas geográficamente. En la medida en

[20] Gupta y Ferguson (1997a) usan *lugar* y *construcción de lugar* de manera algo diferente, en términos de lo local y su construcción (véase también Feld y Basso, 1996): «Con demasiada frecuencia... los enfoques antropológicos a la relación entre "lo local" y algo que va más allá (regional, nacional, internacional, global) han tomado lo local como algo dado, sin preguntar cómo se construyen discursiva e históricamente las percepciones de localidad y comunidad. En lugar de la pregunta: ¿cómo se enlaza lo local con lo global o lo regional? entonces, preferimos comenzar con otra pregunta...: ¿cómo se forman y viven las comprensiones de localidad, comunidad y región? Para responder a esta pregunta, debemos alejarnos de la idea de sentido común de que asuntos como la localidad y la comunidad son simplemente dados o naturales y se dirigen a un enfoque en los procesos sociales y políticos de construcción de lugar» (1996:6).

[21] Podría afirmarse que el tema de la producción del espacio es inherente a los estudios transnacionales. Los diferentes «-escapes» sobre los que ha escrito Appadurai en los últimos quince años (1996) son espacios transnacionales que se crean de manera contingente a través del «flujo» de imágenes, capital, tecnología, ideología y personas.

que la ecología política se centra en la creación del espacio transnacional y su inevitable corolario, la construcción del lugar, la ecología política se abre a nuevos panoramas etnográficos. Estos nuevos panoramas brotan en la escala de lo transnacional, no de lo local, dándonos oportunidades de responder a la crítica de las prácticas etnográficas localistas pero sin tirar el bebé (la etnografía) con el agua de la bañera.

Tales panoramas ofrecen también la oportunidad de crear una antropología histórica que refute los enfoques sincrónicos y que tome en serio la práctica y otras contingencias. Afirmar que el espacio está construido a través de las actividades de los agentes es defender la historización de la investigación antropológica y geográfica. Podemos esperar que los historiadores y los geógrafos, no menos que los antropólogos, se vean atraídos al nuevo terreno etnográfico que abre la alianza de una ecología política basada en el lugar con los estudios transnacionales, ofreciendo la oportunidad de la colaboración interdisciplinaria.

Desarrollo, agencia y significado

Con frecuencia, si no siempre, el desarrollo involucra recursos, su cultivo y su comercialización. Históricamente, ha tenido especial relevancia para la ecología política, y sigue teniendo especial relevancia para una ecología política post-marxista basada en el lugar aliada con los estudios transnacionales. Los estudios anteriores sobre el desarrollo asumieron un alto grado de determinismo estructural. Los ricos eran ricos y los pobres eran pobres debido a la estructura global de desigualdad (el modo de producción capitalista) en el que ambos participaban. Estos estudios del desarrollo subestimaban la importancia de la agencia de las bases populares y de los líderes populares como resultado. Centrándose en el nexo local-global y su dinámica, un enfoque basado en el lugar necesariamente considera cómo responden las bases populares a los motores de la globalización. Como lo ha observado Gupta, cualquier explicación del desarrollo debe considerar «su configuración por la resistencia y el activismo campesinos» (1998:13) si va a entenderse la «trayectoria específica» del desarrollo (1998:13) en puntos igualmente específicos de la articulación local-global.

Ya existe una literatura considerable que aborda el desarrollo desde una perspectiva basada en el lugar, aunque no en las mismas palabras. En particular, la «resistencia» de James Scott denomina un dominio de «agencia política rural» (Starn, 1992:91): «la prosaica pero constante lucha entre los campesinos»

[manifestada en «retrasos intencionales, disimulo, deserción, falso acatamiento, hurto, ignorancia fingida, difamación, incendio provocado, sabotaje, y demás» (Scott, 1985:xvi)] y «quienes busquen extraer trabajo, alimento, impuestos, rentas e intereses de ellos» (Scott, 1985:xvi). Con la importancia que han tenido los escritos de Scott para una «ampliación de la apreciación académica hacia la agencia política rural» (Starn, 1992:91), posiblemente pintan una «imagen de la población rural» excesivamente «quieta», aunque «nunca pasiva» (Starn, 1992:91), y no logra abordar los «movimientos campesinos abiertos» (Starn, 1992:92), «los movimientos sociales» y las «campañas» de oposición, y otras formas de activismo.[22] Dicho activismo reafirma las perspectivas y formas de vida alternas, vernáculas en un esfuerzo por «sobrevivir al devastador impacto de lo global y lo transnacional» (Wilson, 2000:247) en órdenes «neolocales o reindígenas» (2000:247).

Considérese, por ejemplo, «Progreso de las víctimas», la contribución de Hvalkof (2006), que se ocupa de un grupo indígena peruano y su campaña para repeler un «progreso» extranjero con el fin de preservar su modo de vida. Los Ashéninka viven en el Gran Pajonal del centro de Perú, y dependían y siguen dependiendo en gran medida del bosque para su sustento. Compiten por los recursos con los colonos andinos, un grupo cuasi mestizo que cría ganado y tiene la tendencia a reclamar el bosque para la producción de ganado. Para los colonos, los pajonales y el ganado simbolizan su «sueño milenario de éxito, riqueza y grandeza» (Hvalkof, 2006:203), de «civilización y progreso... el paradigma desarrollista moderno en su totalidad» (P. 203). Pero para los indios Ashéninka estos mismos prados dan «identidad al lugar y a las personas» (P. 203). Los Ashéninka valoran los pastizales por su proximidad a la selva húmeda, que «sigue siendo el alma del sustento y la existencia de los Ashéninka» (P. 204), los Ashéninka «luchan por regular el equilibrio entre los pastizales y la selva» (P. 204), las características dobles e indispensables del mundo Ashéninka. En la recuperación de las tierras, los Ashéninka buscan detener la tendencia del progreso al estilo de los colonos, y perpetuar su forma de vida.

[22] Contribuyendo a una comprensión crítica del mundo contemporáneo, sus marginalizaciones e injusticias, los movimientos sociales ambientalistas y las campañas de oposición preocupan cada vez más la ecología política actual (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998a, 1998b; Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; Brosius, 1999c, 2001b, 2006; Escobar, 1992; Escobar y Álvarez, 1992; Greenough y Tsing, 2003; Greenough y Tsing, eds., 2003; Hvalkof y Escobar, 1998; Kalland y Persoon, 1998; Kalland y Persoon, eds., 1998; Peluso y Watts, eds., 2001).

La presión desde abajo puede ser apropiativa más que opositiva, una cuestión de apropiarse por la fuerza del desarrollo para los fines de los indígenas. Así lo ha señalado Sahlins. «Hombre del desarrollo», su traducción del término en jerga melanesia (Tok Pisin) para desarrollo (1992; 2000:419-420, 490-491, 512-514), que se refiere al secuestro del desarrollo con fines alodesarrollistas, neotradicionales. La diferencia entre el desarrollo y el hombre desarrollo es el morfema *hombre,* que particulariza el desarrollo imaginándolo como elaboración cultural. De esa manera, en Nueva Guinea, posiblemente el capital del mundo de intercambio/fiesta/actividad política, el hombre desarrollo estipula «el uso de la riqueza extranjera en la expansión de la fiesta, la actividad política, el subsidio del parentesco» (Sahlins, 2000:512) y todo tipo de «auto realización cultural a escala material y en formas materiales nunca antes conocidas» (Sahlins, 2000:420). El concepto de progreso se relativiza aquí, se torna cultural, un argumento que resuena con el uso de la palabra que hace de Hvalkof. De manera similar, en «"Pero los jóvenes ya no quieren sembrar": ecología política y cultura de consumo en Belice», Wilk explica en términos *culturales* el hecho de que los agricultores mayas Kekchi (también conocidos como Q'eqchi') en Belice intensifican el consumo siempre que las condiciones del mercado les permitan hacerlo.

Los escritos en *Reimagining Political Ecology* (Biersack y Greenberg, 2006) indican que cualquier hipótesis apriorística de la resistencia y otras políticas de oposición u hombre desarrollo (la apropiación cultural del desarrollo) podrían oscurecer más de lo que revelan. El desarrollo es sin duda un tren al que se han subido algunas poblaciones indígenas. «El mito de la modernización» (Ferguson, 2000:14), con sus «tropas de desarrollo y progreso, emergencia y avance» (2000:15) inspira esperanza y «expectativas de modernidad» en lugares distantes (véase también Knauft, 2002). Incluso Brosius (2006), cuya etnografía de la campaña de los Penan de Sarawak (Borneo) contra la tala es posiblemente el caso de política popular de oposición mejor documentado en la literatura antropológica (véase también Turner, 1993b), es ambivalente en cuanto a usar la palabra *resistencia.* Las manifestaciones más dramáticas contra la tala realizadas por los Penan no se deben considerar «como actos de resistencia exclusivamente» (Brosius, 2006:283), escribe. Impulsados por la «frustración» y la «desesperación», son intentos «de hacer que el gobierno escuche» a los manifestantes y así «en forma simultánea... esfuerzos en la *confrontación*» (Brosius, 2006:283 y 316). En esencia, los Penan desean participar en los debates públicos, ampliando el campo de acción de los procesos democráticos insertándose en estos procesos. Del mismo modo, lejos de

demonizar las corporaciones transnacionales (cf. Taussig, 1980), los Urapmin (Robbins, 2006) parecen ansiosos por entrar en un pacto faustiano con el demonio transnacional para encontrar lo que perciben como la condición de formar una comunidad de reconocimiento mutuo a lo largo de la barrera racial: la gastada estrategia de la prestación.

La resistencia, los movimientos sociales, el hombre desarrollo —son manifestaciones variables de la dinámica local-global de la que hacen parte los lugares. En tanto que estas dinámicas median las articulaciones humanos-naturaleza, son centrales a los intereses de una ecología política basada en el lugar. También dan la oportunidad de explorar cómo se entretejen los factores simbólicos y materiales en realidades irreductiblemente complejas y políticas en términos generales. La resistencia, las campañas publicitarias, las apropiaciones e incluso la cooptación y la complicidad están todos motivados desde dentro así como desde fuera, y deben entenderse, al menos en parte, en términos de las perspectivas y formas de vida vernáculas que se afirman de manera tácita o explícita en presencia de las incursiones del norte. Como lo aclaran los aportes de Brosius, Hvalkof, Robbins y yo misma, la agencia popular de cualquier tipo funciona «en la interfaz de la cultura y la política» (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998b:xi); «lucha por los derechos y el poder económico y político-institucional» están «profundamente involucrados» con «las luchas... sobre los significados y las representaciones» (1998b:xi). Al incorporar los actores y la agencia en su sistema, es inevitable que la ecología política actual incorpore en su estudio la conciencia, la ideología, y el significado y la relación entre estos y la vida material.

Diferencia, feminismo y postcolonialismo

Existe una reorientación final que es fundamental a la ecología política en su segunda generación, que permite el argumento construccionista de que la realidad es posterior más que anterior al discurso —en una palabra—, se construye. Mientras que la economía política hace énfasis en las diferencias de clase, la ecología política actual atiende a una gama de diferencias que incluye la clase, aunque no se limita a ella (Moore, Pandian, y Kosek, 2003; Moore, Kosek y Pandian, 2003). Para un marxista, las diferencias de clase son objetivas, un hecho. Como ya se ha señalado, el género no es un hecho objetivo sino discursivo, y lo mismo vale para la raza, una palabra que de vez en cuando aparece entre comillas para subrayar su carácter de construida (Gates, Jr., 1985). La etnicidad, también, según se dice, es «inventada» o

«representada» en existencia y por ende es un producto discursivo. Thomas-Slayter y Rocheleau han señalado que «el acceso a los recursos y el control de los mismos están inextricablemente ligados al posicionamiento de las personas por la etnicidad, la raza, la clase y el género» (1995:7-8; véase también Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996).[23] En la medida en que estas divergencias hacen una diferencia en términos del «acceso a los recursos y el control de los mismos», una ecología política que los aborde explora la intersección de lo simbólico y lo material.

Durante los últimos treinta años, el género ha sido un objeto de contemplación y crítica constantes en las ciencias sociales y humanas. Como lectura de las diferencias anatómicas, el género pertenece a una segunda naturaleza, y tempranamente, importantes escritos sobre el género abrieron un camino a la ecología. La naturaleza no es sólo de la humanidad, sino el otro de la hu*man*idad (Haraway, 1989). ¿Entonces, es la naturaleza a la cultura, lo que lo femenino a lo masculino?, una pregunta que planteó Ortner en 1974 en su provocador escrito «¿Es la naturaleza a la cultura como lo femenino a lo masculino?»[24] Ortner planteó esta pregunta en una época en que los estudios simbólicos se distanciaron de los estudios materiales. Pero es evidente que el género como construcción simbólica tiene consecuencias materiales, empoderando a los actores de manera diferente en términos de acceso a los recursos, control, gobierno, propiedad y división del trabajo. Desde dentro y desde fuera de la ecología política, el género es un lugar de alto perfil para explorar el nexo de lo simbólico, lo material y lo político. Una ecología política *por sexos* ofrece un antídoto indispensable, no sólo para las reducciones del pasado, sino también para el androcentrismo de ecologías anteriores. También sirve para poner de relieve las fracturas y divisiones en una sociedad ya no concebida como «solidaria» y homogénea.[25]

[23] Los movimientos sociales y las campañas de oposición de las que escriben los ecologistas políticos y otros tienden hoy en día a reposar sobre una variedad de diferencias diferentes de la clase (género, sexualidad, edad, etnicidad, «raza» y similares) (véase Moore, 1998:349-350). De hecho, reposan en un «discurso de la diferencia» (Escobar, 1995a:226) y una búsqueda de «identidad colectiva» (Dirlik y Prazniak, 2001) en una política cultural que no puede reducirse a la clase y la lucha de clases. Así abren una ventana sobre cómo median las diferencias ajenas a la clase en las relaciones humano-naturaleza en el mundo contemporáneo.

[24] La respuesta debe ser: en algunos momentos y en algunos lugares (véase Ortner, 1996; MacCormack y Strathern, eds., 1980; Merchant ,1980; Valeri, 1990).

[25] Véase Carney, 1996, Escobar, Rocheleau y Kothari, 2002; Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, eds., 1996; Schroeder, 1999; Schroeder y Suryanat,a 1996; Thomas-Slayter y Rocheleau, 1996; Thomas-Slayter y Rocheleau, eds., 1995).

La producción sociohistórica de la diferencia no es más potente o tóxica que bajo circunstancias coloniales de desigualdad de poder discursivo y material.[26] Estas políticas culturales residen no fuera sino *dentro* de la ecología, como condición histórica de las articulaciones humanos-naturaleza. Sin duda, el argumento de que las diferencias son productos contingentes, construidas, productos profundamente políticos se enunció de manera más potente en *Orientalism*, la exposición que hace Edward Said de la producción de la diferencia bajo las circunstancias del desigual poder discursivo y material que subyace en el centro del colonialismo. Una ecología política que atienda a un amplio espectro de diferencias así como a la producción de conocimiento en situaciones de asimetría discursiva y material es una ecología política que se ve poderosamente atraída al terreno postcolonial.

El concepto mismo de lugar nos lleva allí, pues, al significar el nexo de lo local y lo global, no sólo desvía el determinismo estructural sino también el evolucionismo, el orientalismo y el eurocentrismo de los binarios familiares y racializados local/global, primer/tercer mundo, desarrollado/subdesarrollado y, de manera asociada, tradicional/moderno (Gupta, 1998:10, 172 ss.), y civilizado/incivilizado. Reconociendo el impacto del exterior del capitalismo en diferentes genealogías de la modernidad, el enfoque basado en el lugar se estipula para las limitaciones de los análisis capitalocéntricos y eurocéntricos y reimagina el eje primer-tercer mundo de «comprensión» en términos más horizontales, dialécticos, como un espacio transnacional de participación no teleológica (aunque limitado). Dentro de este espacio, puede distribuirse desigualmente el poder, pero *se* distribuye, engendrando variabilidades y heterodoxias. El enfoque basado en el lugar reconoce la presencia de agentes populares y toma como cuestión empírica la

[26] Véase Comaroff y Comaroff, 1991; Gates Jr., ed., 1985; Said, 1978; Thomas, 1994. Sin duda, la crítica del desarrollo, como la propuso originalmente Escobar (véase también Gupta, 1998), llama al orden el discurso sobre el desarrollo por su política *cultural*, que pone en un lugar inferior el mundo colonial y postcolonial del Sur y del mundo no occidental, convirtiendo la distancia espacial en una separación evolutiva (Fabian, 1983) y en jerarquía racial. Varios de los ensayos de *Reimagining Political Ecology* (Biersack y Greenberg, 2006) llaman la atención sobre las odiosas diferenciaciones que otorgan una credibilidad por presunción de hecho a las diversas misiones «civilizadoras», entre ellas el desarrollo, y que funciona de manera eficaz para marginar y privar a los grupos de sus derechos. Según Brosius (2006), los aserradores y sus partidarios conciben a los Penan como cuasi-animales en necesidad del estímulo evolutivo del desarrollo y el bosque como un reino salvaje y atávico de particularismo que menoscaba una vanguardia «dominante» de modernización, desarrollo y nacionalismo malasio. De manera muy similar, los Asháninka del Perú amazónico son vistos por los grupos asociados a los mestizos como primitivos, atrasados, incivilizados, y cosas parecidas (Hvalkof, 2006) y están impedidos por esta política cultural denigratoria.

pregunta de su eficacia, contribuyendo a una historiografía postcolonial que convierte a los «subalternos» en sujetos de su propia historia (Thompson, 1966). También se concentra en la producción de espacios transnacionales y el inevitable corolario de esta producción, construcción de lugar y con esto convierte a los subalternos en *sujetos de su propia geografía.* En estas formas, una ecología política basada en el lugar necesariamente participa de los estudios postcoloniales y contribuye a ellos, en particular en el área del desarrollo

Un programa de investigación para hoy

Estudios como éste tienen la virtud de apuntarnos a lo que parecen ser direcciones promisorias. Cierro esta discusión con algunas reflexiones sobre las prioridades a corto plazo. Están ligadas a los términos a que se ha recurrido en esta introducción: segunda naturaleza, agencia, lugar y construcción de lugar, diferencia, estudios postcoloniales y similares. Si bien la agenda es fundamentalmente interdisciplinaria, la antropología tiene su influencia en él, y con ella comienzo.

Watts ha definido la ecología política en términos de «las complejas relaciones entre naturaleza y sociedad» (2000:257), centrándose en «lo que podría llamarse las formas de acceso y control sobre los recursos y sus implicaciones para la salud ambiental y los sustentos sostenibles» (2000:257). Watts aquí nos dirige al estudio de las relaciones sociales de producción en toda su variabilidad, incluyendo (pero sin limitarse a ellas) las del capitalismo. Pero la ecología política debe también atender a la *cultura* de dicho acceso y control, la *cultura* de la producción, la distribución, el intercambio, la *cultura* de las relaciones sociales de producción y otras articulaciones humano-naturaleza. La vasta literatura sobre el intercambio social o de dones nos ha enseñado que el intercambio en ocasiones supera el consumo o la producción como actividad económica destacada (este precepto es cualquier cosa menos explícito en el concepto del hombre desarrollo de Sahlins e inherente a la discusión de Robbins (2006) sobre la propiedad y la prestación) y que las «relaciones sociales de producción» tan centrales para cualquier sistema de economía política puede en realidad ser marginal o secundario fuera del capitalismo. La apropiación de la naturaleza no sólo es histórica y social (Peluso y Watts, 2001:27), sino también cultural. Las economías centradas en el intercambio y las centradas en la producción institucionalizan las articulaciones humano-naturaleza en formas muy diferentes, de lo cual podrían dar fe quienes participaron en el debate formalismo - sustantivismo have varias décadas (véase Wilk, 2006; veáse también Sahlins 1972).

Escobar (1999a) ha acuñado la expresión «régimen natural» para referirse a las convenciones e institucionalizaciones variables en términos socio-históricos de las articulaciones humanos-naturaleza, haciendo especial énfasis en los regímenes de la naturaleza «capitalista» y la naturaleza «orgánica». Lo último parece una categoría en la que cabe todo para las convenciones e institucionalizaciones de las articulaciones humanos-naturaleza por fuera de la influencia euro-estadounidense y requiere refinarse a la luz de los datos y comparaciones antropológicos. Dicho esto, el término *régimen de la naturaleza* comienza a equipar una ecología política que esté más centrada en la historia y los intercambios regionales y transregionales que en la evolución y culturas aisladas con un vocabulario para describir, primero que todo, la variabilidad ecológica y, segundo, la dinámica de esos intercambios. En efecto, el concepto de régimen de la naturaleza de Escobar dirige nuestra atención lejos de la comparación de los estadios evolutivos de la «integración sociocultural» (Steward, 1955) y los dirige hacia el estudio de los procesos globalizadores como los que se despliegan en la base. La antropología no es en modo alguno la única disciplina dedicada a la comparación que el concepto de Escobar del régimen de la naturaleza podría revitalizar, pero el concepto tiene especial valor para la antropología, un campo que se ha centrado durante largo tiempo en la variabilidad cultural de las articulaciones humanos-naturaleza, si bien bajo el disfraz de una antropología *económica* más que ecológica. En el corto plazo, la ecología política podría beneficiarse del enfoque en los regímenes de naturaleza comparativa, sus articulaciones e interpenetraciones, y las historias y espacializaciones de dichas articulaciones e interpenetraciones.

En la reinterpretación de la ecología cultural de los cincuenta, sesenta y setenta, así como en la «nueva ecología» de Rappaport, uso el término *etnografía de la naturaleza*. La palabra *naturaleza* se refiere aquí a la segunda más que a la primera naturaleza —a la naturaleza en cuanto integrada a las realidades sociohistóricas, a una naturaleza dispuesta entre la biología y la historia (Escobar, 1999a). Una etnografía de la naturaleza —*Pigs for the Ancestors*, por ejemplo— analiza la convencionalización y la institucionalización de las articulaciones humanos-naturaleza (en los modos de producción, el intercambio, la reproducción, etc.) y las prácticas reales que se efectúan y afectan estas articulaciones. Se centra, en breve, en el régimen de la naturaleza y la dinámica de los regímenes naturales imbricados.

Desde su origen, la ecología política ha rechazado el localismo de las anteriores ecologías. En su primera generación, la ecología política tendió a ser capitalocéntrica y consideró lo local como inflexión de lo global. Sin embargo, este capitalocentrismo se matizó con un reconocimiento de la

existencia del otro o los otros del capitalismo y el espacio de oposición, negociación y/o colaboración que la globalización abre inevitablemente. Es sobre este conocimiento más matizado de la dinámica de la globalización que la ecología política actual se debe construir. Las etnografías de la naturaleza que son apropiadas en una era de globalización son bastante diferentes de la etnografía de la naturaleza de Rappaport, que se limitaba a la localidad y la región inmediata, pero también se desvían de una perspectiva de sistema mundo al reconocer el rol que juegan la agencia y las percepciones, motivaciones populares, y los valores que configuran dicha agencia, en las relaciones humanos-medio ambiente. Las articulaciones humanos-naturaleza están hoy fraguadas de manera compleja dentro de los espacios transnacionales de las articulaciones locales-globales. El estudio de tales articulaciones dentro de las articulaciones requiere el enfoque de la «unión» recomendado por Kottak y Colson (Kottak, 1999; Kottak y Colson, 1994), junto a la etnografía «multisituada» en la que Marcus célebremente insistió (1995; véase también Clifford, 1997; Gupta y Ferguson, 1997c). Pero también pueden estudiarse problematizando cualquier lugar en términos de estas complejidades.

Se ha hablado de la relación entre lo local y lo global, pero poco se ha dicho acerca del Estado-nación. La intervención del Estado en los programas de desarrollo es con frecuencia «masiva» (Bunker, 1985:238), por las capitalizaciones del Estado de las políticas de la naturaleza (Greenberg, 2006) y del desarrollo, que fijan las articulaciones locales-globales que atienden las etnografías de la naturaleza. A la teoría del sistema mundo se la acusa en ocasiones por la incompetencia en su teorización del rol del Estado, y el mismo argumento podría hacerse de los estudios transnacionales, donde se ha puesto el énfasis en el flujo a través de fronteras nacionales permeables en apariencia. Pero, ¿son permeables esas fronteras?, y si no lo son, ¿cómo aspirar a una ecología política de lugar, transnacional que repare en el Estado (Greenberg), la nación (Berglund), y el Estado-nación?

Ya he indicado algunas de las maneras en las que contribuye una ecología política de lugar a los estudios postcoloniales, en particular en el área del desarrollo. Resta a la ecología política descolonizar la producción del conocimiento ambiental y político ecológico y desarrollar una conciencia crítica de su propia implicación en la misma dinámica que estudia. El Norte no tiene monopolio sobre el conocimiento ambiental, y la ecología política idealmente indaga en otros cuerpos de conocimiento práctico y teórico en el espíritu de la descolonización del conocimiento ambiental, un tema que

abordan especialmente las contribuciones de Dove, Pálsson y Lansing *et al.*[27] Además, en la medida en que son importantes una decisión local y la gestión ambiental (Blaikie y Brookfield, 1987), así, también, son conocimientos y prácticas locales. En este aspecto es importante la generización del conocimiento y la práctica ambientales y su historia (Rocheleau, Juma y Wamalwa-Muragori, 1995).

Esos problemas de representación, reflexividad y posicionalidad que han asediado la etnografía a lo largo de las últimas dos décadas están cobrando importancia en la ecología política, entre más significativos mayores las apuestas materiales. ¿Cómo se forman las «interpretaciones y representaciones del medio ambiente» (Blaikie, 1999:143); ¿el conocimiento de quién cuenta y por qué?" (1999:143); ¿quién dice y explota «la verdad» y con qué fin? Más aún, dónde hay apuestas materiales, los *escritos* de la ecología política tienen un impacto material ineludible y deben abordarse y criticarse como tales. Como campo de representación académica, la ecología política está implicada en los mismos procesos que el analista busca estudiar y debe ceñirse al comentario reflexivo, autocrítico, una nueva tendencia en la ecología política que se debe promover.[28]

Está, finalmente, la necesidad de la colaboración fructífera en líneas disciplinarias, una interdisciplinariedad que captura el alcance de la cultura/el poder/la historia/la naturaleza.

Una fortaleza decidida de la economía política era su rechazo a compartimentar/subdividir los diferentes aspectos de los fenómenos que estudiaba (Wolf, 1982). Como nos recuerda Clifford, Eric Wolf «definió la antropología como "una disciplina entre disciplinas"» (Clifford, 1997:60), y lo mismo podría decirse de la geografía y la historia. En los últimos quince años, la geografía ha incrementado de manera continua su «capital simbólico» con su argumento de que todos los fenómenos sociales están espacializados y que deben estudiarse como tales. En los últimos diez a quince años, la antropología se ha orientado de manera sutil pero inequívoca hacia la geografía adoptando un vocabulario de análisis cargado de términos tomados de la geografía: espacio, paisaje, geografía y lugar (véase en especial Low y Lawrence-Zúñiga, 2003). Como bien lo saben los hablantes de Ipili de las tierras altas de Papua Nueva Guinea,

[27] Véase Berkes, 1999; Brosius, 2000, 2001b; Ellen, Parkes y Bicker, eds., 2000; Gupta, 1998; Nazarea, ed., 1999; véanse también Dove, 2006; Lansing, Schoenfelder y Scarborough, 2006; y Pálsson, 2006.

[28] Véase Brosius 2000, 2001b, 2003, 2006; Gibson-Graham, Resnick y Wolff, 2001; Hyndman, 2001; Kirsch, 2002.

no hay espacio aparte del tiempo, y no hay tiempo aparte del espacio, por ende todo estudio centrado en el espacio se temporaliza necesariamente tal como todo estudio histórico necesariamente debe espacializarse. Las preguntas son siempre geográficas, históricas, antropológicas, políticas, económicas y sociológicas —todo a la vez, cuestión de cultura/poder/historia/naturaleza.

La posición construccionista ha avivado un debate, ontológico y epistemológico, sobre si la (primera) naturaleza existe en realidad (la posición realista) o es únicamente construcción (la posición construccionista), y, si existe, sea que pueda conocerse como tal o si cada intento de conocerla necesariamente dé lugar a otra construcción subjetiva más que a hechos objetivos.[29] Me atrevo a decir que el argumento de que no hay naturaleza, sólo «naturaleza», una construcción, tiene poco atractivo para la mayoría de los ecologistas políticos, para quienes las apuestas deben ser reales y materiales si van a ser plenamente políticas. Aunque es indudable que «el "bosque" [esa realidad construida discursiva y textualmente] no puede preexistir a su construcción» (Braun y Wainwright, 2001:45; veáse Berglund, 2006), el bosque sigue siendo una «realidad "no metaforizada"» para la mayoría de los ecologistas políticos (Milton, 1996:215) que debe conocerse como tal. Aunque en sentido epistemológico y práctico «es cada vez más imposible separar la naturaleza de su propio espacio ontológico» (Castrée y Braun, 1998:5), la ecología política no puede permitirse abandonar esa medida de realismo que le permite diferenciar, por ejemplo, lo rojo como símbolo de lo rojo como efecto químico con respecto al problema ambiental de Porgera (Biersack, 2006a).

Ya he hecho énfasis en el concepto de la segunda naturaleza e incluso he ampliado su significado para incluir construcciones de la naturaleza y no sólo las transformaciones de la ocasión de las actividades de la naturaleza humana, como Marx y Engels usaron el término. Aunque la segunda naturaleza es «post-naturaleza», no reemplaza la naturaleza sino que, más bien, constituye la *interfaz* entre la (primera) naturaleza, por un lado, y la cultura, el poder y la historia, por el otro. Justo donde se traza la línea en casos particulares de la segunda naturaleza entre —por un lado— la naturaleza, y —por el otro— la cultura, el poder y la historia sin duda alguna serán un tema de debate, pero se debe hacer el esfuerzo de trazar dicha línea, pues sólo trazándola se pone de relieve el nexo de la cultura/el poder/la historia/la naturaleza y se convierte

[29] Sobre la discusión entre realismo extremo y construccionismo extremo en ecología, ver Balée, 1998; Blühdorn, 2000; Braun y Castree, 1998; Burningham y Cooper, 1999; Casey, 1996; Castree y Braun, 1998; 2000; 2001; Crumley, 1994; Demerritt, 1998; Rolston, 1997; Watts, 1998.

en objeto de análisis. Esto significa que, además de la interdisciplinariedad evidente de la ecología política —la necesidad de atender simultáneamente factores culturales, sociales, históricos, espaciales y políticos—, ésta necesariamente une las ciencias sociales y humanas con las ciencias naturales.

En un compendio reciente, *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society,* Michael Herzfeld defiende la «"base media militante"» (2001:x). Este espacio se establece a una «distancia escéptica de los extremos solipsistas... de la teoría sociocultural moderna: el postmodernismo y el positivismo en sus excesos más dogmáticos» (2001:x), y es «fuertemente resistente al encierro y... realmente fundada en una apreciación abierta de lo empírico» (2001:x). Independientemente de qué tan grave sea el giro lingüístico y cultural de la ecología política y su compromiso con temas de poder e historia, el problema de lo real está necesariamente en la agenda de la ecología política. Independientemente de lo nuevo de su materialismo (Biersack, 1999c:11-12), también debe abordar las apuestas *materiales* de un mundo *material*. La ecología política actual se rehúsa a reducir la cultura a la naturaleza o la naturaleza a la cultura, pero funciona productivamente en el espacio entre las dos: la relación entre la significación y otras prácticas, de un lado, y una realidad material extralingüística, del otro. Así, Escobar sitúa la ecología «entre la historia y la biología» (1999), Peluso y Watts insisten en que cualquier ecología «debe abordar con seriedad los poderes causales inherentes a la Naturaleza misma» (2001:25), y, por todo su interés en el rol de la cultura en las relaciones humanos-naturaleza, Milton es clara sobre los límites del construccionismo, insistiendo en la necesidad de reconocer un «rol para el medio ambiente mismo» (1996:214).

Ingresar al espacio de «la base media militante» de Herzfeld (2001:x) es el destino de la ecología política. Pues que la ecología política actuara de otro modo sería menoscabar los movimientos sociales ambientales y las campañas de oposición (Peluso y Watts, 2001; veáse también Demeritt, 2001:28; Castrée y MacMillan, 2001:209), renunciar a su responsabilidad de dar testimonio de los desastres ambientales y sus costos humanos, limitan el significado de la palabra *política* al poder de nombrar, un empobrecimiento del terreno que pocos acogerían, e impedir el poder explicativo de la ecología política. Y, así, por toda la necesidad del antropocentrismo de la ecología política, debe también ser ecocéntrica (véase Vayda y Walters 1999), si bien en formas *re*construidas, formas que abordan la naturaleza *en su contexto sociohistórico*, es decir, como un aspecto de *segunda* naturaleza (véase la discusión en Dove, 2001). Sólo si se aplica como una ciencia ambiental *y* al mismo tiempo como

una compleja «ciencia» social-humana de la naturaleza será posible alcanzar la utópica colaboración imaginada en el inicio, una colaboración de «diversas redes de académicos y otros grupos interesados» (Blaikie, 1999:131) en el terreno de la cultura/el poder/la historia/la naturaleza.

Algunas contribuciones

Las contribuciones de Michael Dove y Gíslí Pálsson (2006) ofrecen una crítica general de las ecologías modernistas, y exploran las formas como los conocimientos y las prácticas locales parecen contener una sabiduría de lo que la ciencia, en su arrogancia, carece. Dove y Pálsson examinan en retrospectiva la ecología modernista de una época anterior, en varias dimensiones: su dicotomización de la naturaleza y la cultura, su fe en la gestión científica de la naturaleza, y su cientificismo en términos generales, incluyendo su tendencia a desechar el conocimiento local como simples «émicos» necesitados de corrección «ética».

El prestigio que el modernismo le concede a la ciencia es del mismo tipo que el eurocentrismo del colonialismo y otras formas de dominación del norte, y en "Equilibrium Theory and Interdisciplinary Borrowing", Dove insinúa que el modernismo le ha dado paso ahora a una época «moderna tardía» (véase Dove, 2001), postcolonial en la que pueda apreciarse la sabiduría del sur. Con este fin, analiza en las prácticas de augurio de los Kantu de Kalimantan Occidental, Indonesia, estableciendo, en primer lugar, que las prácticas de augurio de los Kantu no tienen función alguna y, segundo, que allí reside su sabiduría.

En resonancia con el trabajo de Dove, "Nature and Society in the Age of Postmodernity", de Pálsson (2006), critica el dualismo de la naturaleza y la cultura, así como la teoría relacionada de que la naturaleza puede ser manejada racionalmente por la alta ciencia. Su metáfora para la ecología modernista es el acuario, que confina la naturaleza dentro y la cultura afuera, creando la ilusión de que es posible un estudio de la naturaleza objetivo y omnisciente. Pero «los humanos hacen parte de la naturaleza y de la sociedad en forma simultánea» (Pálsson, 2006:74), una premisa que impulsa la ecología desde el modernismo hasta el postmodernismo. «Si la desinserción, el dualismo, la certidumbre y la superioridad humana son las características del modernismo, el *post*modernismo sugiere lo contrario, a saber, inserción, monismo [que refuta el dualismo naturaleza/cultura], y la ausencia de certidumbre y superioridad humana» (2006:74). El mayor peso del trabajo de Pálsson está dedicado a una crítica a un esfuerzo particular de controlar los recursos en forma científica,

un esfuerzo que tuvo consecuencias imprevistas desastrosas. En lugar de los esquemas de gestión modernistas, Pálsson propone esquemas con origen en el pragmatismo, que sitúa el sujeto en su contexto o contornos, naturales y no naturales, y reflexiona desde ese punto de observación (véase Ingold, 2000).

Las ecologías modernistas ponen la naturaleza fuera del reino humano, pero los ensayos de Berglund, Greenberg, Wilk y Robbins (2006) comienzan a mostrar como la naturaleza existe en las configuraciones sociohistóricas, como una segunda naturaleza construida. La contribución de Eeva Berglund, "Ecopolitics through Ethnography" (2006), en el umbral del postmodernismo, en su espectacular estudio de caso muestra la *co*-construcción de la nación y de la naturaleza en la Finlandia contemporánea. Berglund sostiene que Finlandia se imagina como un país de bosques —en realidad, como un bosque-país en el que la identidad finlandesa se hace inextricable a partir de la «virilidad y pureza, pero la capacidad para la innovación frente a una naturaleza rigurosa pero a fin de cuentas generosa» (2006:105) que imponen las boscosas tierras finlandesas en sus habitantes. En esas circunstancias, la tala se convierte en un acto de violencia simbólica contra la nación, encendiendo un vehemente debate. Uno de los argumentos de Berglund es que las motivaciones y lógicas que entran en juego no son racionales, como lo señalarían las ecologías modernistas. La ciencia forestal ha florecido en Finlandia en gran parte por la carga simbólica en los bosques, y porque el «grupo forestal», una red de activistas en los que se centra Berglund, están emocionalmente involucrados en temas ecológicos, pese a su total aceptación moderna de la ciencia.

El ensayo de Greenberg (2006) mantiene implícitamente esta línea, con una crítica a las perspectivas modernistas de la naturaleza. Su tema es la desconexión entre la política económica y las lógicas ecológicas, cuando el Estado burocratiza la naturaleza. En el Golfo de California, se comoditizan los recursos marinos a través de territorializaciones dirigidas por el Estado, que ponen los ríos bajo una agencia, los peces bajo otra, los bosques bajo una tercera, y así sucesivamente, violando un orden natural que tiene su propia lógica y funcionalidad. La dispersión de la naturaleza en estructuras y dominios administrativos somete los recursos naturales a las lógicas políticas y económicas, con trágicas consecuencias, una conclusión que presagiaron los últimos escritos de Rappaport sobre el capitalismo y la inadaptación.

Al igual que Greenberg, Wilk (2006) se interesa en la penetración del mercado y sus impactos negativos en el medio ambiente. Siempre que los mercados permitieron una conversión favorable de la mano de obra en mercancías, los Kekchi mayas de Belice no se ciñeron a los límites ecológicos locales, sino

que incrementaron su consumo por ir en pos de sus sueños consumistas. Sin ignorar la globalización, Wilk ubica estos sueños no fuera, sino *dentro de* una cultura que a la larga se ha alterado bajo las presiones transnacionales. «La cultura no desaparece a medida que la gente ingresa a una economía de efectivo y mercancías; en lugar de ello aparecen nuevas formas de cultura consumista» (2006:166, se ha suprimido el énfasis), donde el consumo mismo es «por doquier altamente cultural y específico a épocas y lugares particulares». Dado que el consumo pone la demanda en los recursos, es fundamental estudiar el consumo, en sus dimensiones culturales ni qué decir de las económicas, para una ecología política que conecte «los aspectos globalizadores del sistema económico del mundo moderno al mismo nivel local en que la gente real hace elecciones a diario y en circunstancias muy particulares» (2006:167). Aunque Wilk no dice tanto, es evidente que se da cuenta de que los estudios culturales y los transnacionales, enfocados como están en el nexo capitalismo, cultura y medios, son recursos importantes para cualquier ensayo ecológico político en el consumo y su mediación de las articulaciones humano-naturaleza. Los jóvenes Kekchis ya no quieren cultivar. Quieren y buscan trabajos remunerados fuera de Belice, para lo cual viajan hasta los Estados Unidos para sostener un estilo de vida que ellos y sus parientes desean, pero no necesitan —sucumbiendo entonces a las presiones e imaginarios transnacionales.

Al igual que Wilk, Joel Robbins, en "Properties of Nature, Properties of Culture" (2006), demuestra la complicidad de los actores locales en el desarrollo y su rol en la creación y la explotación de los espacios transnacionales. La propiedad es una apropiación de la naturaleza, una apropiación, más aún, que involucra la asignación de derechos de naturaleza que así se apropia, haciendo de la propiedad un punto central en la ecología política. La propiedad también varía con la cultura, como un aspecto de hacer las cosas significativas en formas específicas, haciendo la propiedad irreductible a factores económicos o ecológicos. Según la teoría de G.W.F. Hegel (expresada en la *Filosofía del Derecho,* 1942*)* Robbins señala que la política es «cuestión de la búsqueda de reconocimiento mutuo, no de la lucha por el auto-encumbramiento o la auto protección» (Robbins, 2006:172), y muestra cómo los Urapmin de Papua Nueva Guinea usan la propiedad en una puja por el reconocimiento de los explotadores extranjeros de los recursos naturales. Desde la perspectiva de los explotadores blancos, este esfuerzo está abocado al fracaso desde el comienzo porque las transacciones de propiedades se tratan de la creación de ganancias a expensas de alguien, la llamada explotación; se hace énfasis en que *no* se trata de reconocimiento mutuo.

El trabajo de Søren Hvalkof's, "Progress of the Victims: Political Ecology in the Peruvian Amazon" (2006), entra en conflicto con el tipo de narrativa maestra que concibe «grupos tribales relativamente aislados» como «victimizados por la expansión cruel y genocida de la civilización occidental que amenaza su existencia misma» (2006:196). La figura «víctimas del progreso» inscribe a los pueblos indígenas como otros esencializados, aislados y fundamentalmente pasivos en un proceso que permanece dominado por poderes coloniales o capitalistas (cf. Sahlins, 2000: capítulo 14). Pero «los pueblos indígenas no desaparecieron o se asimilaron tal como se anticipó; por el contrario, muchos de ellos crearon sus propios espacios políticos para la agencia en la reconfiguración de los Estados modernos» (Hvalkof, 2006:196-197). Este viraje del enfoque estructural de arriba abajo de la teoría del sistema mundo a una investigación de «teoría de la práctica» sobre la resistencia popular establece la plataforma para una «etnografía [y también una historia] de la naturaleza» centrada en la manera como los Asháninka funcionan en espacios locales-nacionales y locales-globales para evitar las invasiones de los colonos dedicados a la ganadería y preservar su forma de vida.

En "Red River, Green War" (2006), me ocupo de la división entre los porgeranos de arriba y abajo del río que ha producido la minería del oro. Los recursos de los llamados porgeranos bajos se han visto comprometidos por los residuos de la minería que han decolorado y contaminado el río Porgera y que ha enterrado además el oro aluvial que ha sido el medio de subsistencia de los porgeranos bajos desde la década del sesenta. Años de negociación no han establecido una norma de compensación universalmente aceptada, y a medida que transcurre el tiempo, los problemas se han enconado y proliferado en lugar de resolverse. Desde una perspectiva de sistema mundo, la animosidad de los porgeranos bajos hacia la mina y también hacia quienes habitan aguas arriba, principales beneficiarios de la minería, puede explicarse por completo en términos de la ubicación diferencial de cada grupo frente a la mina. Pero una perspectiva de economía política omitiría la carga emocional en la censura de los porgeranos bajos hacia quienes viven aguas arriba *como malos parientes y amigos* y las raíces culturales de esta carga emocional. El que los parientes que habitan en la parte alta del río se beneficien en detrimento ecológico de los porgeranos bajos es moralmente ofensivo para los porgeranos bajos. De ahí, la «guerra verde» del título: ese conflicto que pone a los porgeranos no sólo contra la mina,

sino entre ellos mismos. La «política de lugar» a lo largo del río Porgera por consiguiente debe entenderse en sus aspectos histórico y cultural, con respecto a una *coyuntura* (de fuerzas externas e internas) en el largo plazo.[30]

En la misma medida que cualquier ecologista, J. Peter Brosius ha sido consciente de las alianzas transnacionales que se forjan en el contexto de los movimientos sociales ambientales y las campañas de oposición. Atrapado en la campaña antitala de los Penan ha sido ONG, activista internacional, medios internacionales, el o la antropóloga misma. Aunque "Between Politics and Poetics" amplía sobre los informes de Brosius sobre las dimensiones transnacionales de la campaña de los penan de Sarawak para detener la tala, su principal enfoque es la relación entre significado y política, lenguaje y práctica, en una nueva ecología política con inflexiones culturales. Brosius se interesa no en el simbolismo como tal, sino más bien en «la... compleja relación entre la representación, la producción discursiva y la agencia política» (2006:282) que refuerza los esfuerzos de los penan para convencer a una variedad de audiencias y actores políticos de que la violencia en la tala de árboles amenaza su identidad y su forma de vida.

Un trabajo interdisciplinario es "Between Nature and Culture", un ensayo que se funda en la obra del antropólogo J. Stephen Lansing. Aunque el binario naturaleza/cultura enmarcó mucho del pensamiento de Rappaport —suscribiendo su adaptacionismo, por ejemplo, y su diferencia entre las perspectivas «operacionales» (o «éticas») y «conocidas» (o «émicas»)— Lansing, Schoenfelder y Scarborough recogen lo que Rappaport mismo, en su «larga lucha para reconciliar sus métodos científicos con sus propósitos humanistas» (2006:325), reconoció que el dualismo naturaleza/cultura era difícil de defender. El ensayo ofrece una etnografía de la segunda naturaleza (o, en la terminología de Lansing, «humanizada») centrada en el sistema balinés de irrigación que ha llevado la naturaleza al reino humano. En un movimiento que hace eco a la apreciación que hacen Dove y Pálsson sobre la validez de las prácticas locales, Lansing, Schoenfelder y Scarborough revelan el total éxito de la forma en que los balineses administran el agua. El grueso del trabajo demuestra cómo la toma de decisiones descentralizada, que apunta a la maximización local, genera ajustes y adaptaciones regionales, una demostración única en la literatura ecológica.

[30] Sobre las «Políticas de lugar», véase Biersack, 2003; 2004; Harcourt, 2002; Moore, 1998 y Prazniak y Dirlik, 2001.

Conclusión

A medida que las crisis ambientales se multiplican y los costos ecológicos del capitalismo compiten con sus costos sociales y humanos por atención práctica y teórica, la ecología política se ve abocada a hacer sus más importantes aportes hasta la fecha. Modernizándose en términos post-marxistas y post-extremistas, la ecología política participa en debates contemporáneos importantes, pero les aporta una medida de realismo y materialismo que no abandonará, no puede abandonar, y que falta en otros sistemas. De este modo, reorienta estos debates alejándolos de los extremos de Escila y Caribdis, llevándolos hacia la «base media militante» de Herzfeld. Dada su interdisciplinariedad, los aportes de la ecología política no son teóricos, sino metodológicos (véase Lansing *et al.,* 2006). Más aún, su lenguaje no es sólo interdisciplinario, sino también *post*disciplinario, inteligible a los geógrafos, a los sociólogos, los antropólogos, los científicos políticos y los historiadores por igual. La ecología política está así bien posicionada para convertirse en dominio de primera línea de la investigación empírica y en lugar de producción teórica por las próximas décadas.

Referencias

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, and Arturo Escobar, eds. 1998a. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, and Arturo Escobar. 1998b. "Preface and Acknowledgments." In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, eds. S. Avarez, E. Dagnino, and A. Escobar, pp. xi-xiii. Boulder: Westview Press.

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, and Arturo Escobar. 1998c. "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements." In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, eds. S. Avarez, E. Dagnino, and A. Escobar, pp. 1-29. Boulder: Westview Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Ithaca: Cornell University Press.

Anderson, David G., and Eeva Berglund, eds. 2003. *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege,* ed. by D. Anderson and E. Berglund. Berghahn Books.

Appadurai, Arjun. 1996. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun. 2001. "Grassroots Globalization and the Research Imagination". In *Globalization,* ed. A. Appadurai, pp. 1-21. Durham: Duke University Press.

Bahl, Vinay, and Arif Dirlik. 2000. "Introduction." In *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, pp. 3-23. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Balee, William. 1998. "Introduction." In *Advances in Historical Ecology,* ed. W. Balee, pp. 1-10. New York: Columbia University Press.

Baudrillard, Jean. 1975. *The Mirror of Production*. Translated by Mark Poster. St. Louis: Telos Press.

Benton, Ted. 1989. "Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction." *New Left Review* 178:51-86.

Berglund, Eeva. 2006. "Ecopolitics through Etnography: The Cultures of Finlandis Forest-Nature". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 97- 120 Durham: Duke University Press.

Berglund, Eeva, and David G. Anderson. 2003. "Introduction: Towards an Ethnography of Ecological Underprivilege." In *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege,* ed. by D. Anderson and E. Berglund, pp. 1-15. Berghahn Books.

Biersack, Aletta. 2006. "Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 3-40. Durham: Duke University Press.

Biersack, Aletta. 2006a. "Red River, Green War: The Politics of Place along the Porgera River". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 233-280 Durham: Duke University Press.

Biersack, Aletta. 1999a. "Introduction: From the 'New Ecology' to the New Ecologies." In "Ecologies for Tomorrow: Reading Rappaport Today," ed. A. Biersack. A "contemporary issues forum." *American Anthropologist* 101(1):5-18.

Biersack, Aletta. 1999b. "The Mount Kare Python and His Gold." In "Ecologies for Tomorrow: Reading Rappaport Today," ed. A. Biersack. A "contemporary issues forum." *American Anthropologist* 101(1):68-87.

Biersack, Aletta. 2003. "Introduction." Paper given on the panel "Political Ecology and the Politics of Place," organized by A. Biersack, at the annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois, November 22, 2003.

Biersack, Aletta. 2004. "Reflections on AES Invited Sessions: Political Ecology and the Politics of Place." *Anthropology* News, February 2004, p. 33.

Biersack, Aletta. n.d. "On the Life and Times of the Ipili Imagination." In *Humiliation and Transformation,* eds. J. Robbins and H. Wardlow. Under review, Algate Press.

Blaikie, Piers. 1985. *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries*. London and New York: Longman.

Blaikie, Piers. 1999. "A Review of Political Ecology: Issues, Epistemology and Analytic Narratives." *Zeitschrift fur Wirtschaftsgeographie*43(nos. 3-4):131-147.

Blaikie, Piers, and Harold Brookfield. 1987a. "Introduction." In *Land Degradation and Society,* eds. P. Blaikie and H. Brookfield, pp. xvii-xxiv. London and New York: Methuen.

Blaikie, Piers, and Harold Brookfield. 1987b. "Defining and Debating the Problem." In *Land Degradation and Society,* eds. P. Blaikie and H. Brookfield, pp. 1-26. London and New York: Methuen.

Blaikie, Piers, and Harold Brookfield. 1987c. "Retropect and Prospect." In *Land Degradation and Society,* eds. P. Blaikie and H. Brookfield, pp. 239-250. London and New York: Methuen.

Blaikie, Piers, and Harold Brookfield, eds. 1987. *Land Degradation and Society*. London and New York: Methuen.

Blühdorn, Ingolfur. 2000. *Post-Ecologist Politics: Social Theory and the Abdication of the Ecologist Paradigm*. London and New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braudel, Fernand. 1966. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Berkeley: University of California Press.

Braun, Bruce, and Noel Castree, eds. 1998. *Remaking Reality: Nature at the Millenium* (sic). London and New York: Routledge.

Braun, Bruce, and Joel Wainwright. 2001. "Nature, Poststructuralism, and Politics." In *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*, ed. Noel Castree and Bruce Braun, pp. 41-63. Malden, Mass.: Blackwell.

Brosius, J. Peter. 2003. "Voices for the Borneo Rain Forest: Writing the History of an Environmental Campaign." *In Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*, ed. Paul Greenough and Anna Lowenhaupt Tsing, pp. 319-346. Durham: Duke University Press.

Brosius, J. Peter. 2003. "Voices for the Borneo Rain Forest: Writing the History of an Environmental Campaign." In *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*, ed. Paul Greenough and Anna Lowenhaupt Tsing, pp. 319-346. Durham: Duke University Press.

Brosius, J. Peter. 1997. "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge." *Human Ecology* 25:47-69.

Brosius, J. Peter. 1999a. "Reply." *Current Anthropology* 40(3):299-304.

Brosius, J. Peter. 1999b. "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rainforest." In "Ecologies for Tomorrow: Reading Rappaport Today," ed. A. Biersack. A "contemporary issues forum." *American Anthropologist* 101(1):36-57.

Brosius, J. Peter. 1999c. "Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism." *Current Anthropology* 40(3):277-288.

Brosius, J. Peter. 2000. "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge." In *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*, eds. R. Ellen, P. Parkes, and A. Bicker, pp. 293-318. Australia: Harwood Academic Publishers.

Brosius, J. Peter. 2001a. "The Politics of Ethnographic Presence: Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements." In *New Directions in Anthropology and Environment: Intersections,* eds. C. Crumley, with E. van Deventer and J. Fletcher, pp. 150-176. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Brosius, J. Peter. 2001b. "Local Knowledges, Global Claims: On the Significance of Indigenous Ecologies in Sarawak, East Malaysia." In *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community,* ed. J. Grim, pp. 125-157. A publication of the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brosius, J. Peter. 2003. "Voices for the Borneo Rain Forest: Writing the History of an Environmental Campaign." In *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia,* ed. Paul Greenough and Anna Lowenhaupt Tsing, pp. 319-346. Durham: Duke University Press.

Bryant, Raymond L. 1992. "Political Ecology: An Emerging Research Agenda in Third World Studies." *Political Geography* 11:12-36.

Bryant, Raymond L. 1998. "Power, Knowledge and Political Ecology in the Third World: A Review." *Progress in Physical Geography* 21(1):79-94.

Bryant, Raymond L. 2001. "Political Ecology: A Critical Agenda for Change?" In *Social Nature: Theory, Practice, and Politics,* ed. N. Castree and B. Braun, pp. 151-169. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Bryant, Raymond L. and S. Bailey. 1997. *Third World Political Ecology*. London: Routledge.

Bunker, Stephen G. 1985. *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*. Urbana: University of Illinois Press.

Burningham, Kate, and Geoff Cooper. 1999. "Being Constructive: Social Constructionism and the Environment." *Sociology* 33(2):297-316.

Carney, Judith A. 1996. "Converting the Wetlands, Engendering the Environment." In *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements,* ed. R. Peet and M. Watts, pp.165-187. London and New York: Routledge.

Casey, Edward S. 1996. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena." In *Senses of Place,* eds. S. Feld and K. Basso, pp. 13-52. Santa Fe: School of American Research Press.

Castree, Noel. 1995. "The Nature of Produced Nature: Materiality and Knowledge Construction in Marxism." *Antipode* 27(1):12-48.

Castree, Noel, and Bruce Braun. 1998. "The Construction of Nature and the Nature of Construction: Analytical and Political Tools for Building Survivable Futures." In *Remaking Realaty: Nature at the Millenium,* ed. B. Braun and N. Castree, pp. 3-42. London and New York: Routledge.

Castree, Noel, and Bruce Braun. 2000. "The Production of Nature." In *A Companion to Economic Geography,* ed. , pp. 275-289. Oxford: Blackwell.

Castree, Noel, and Bruce Braun, eds. 2001. *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Castree, Noel, Bruce Braun, and Tom Macmillan. 2001. "Actor-Networks and the Reimagination of Nature." In *Social Nature: Theory, Practice, and Politics,* ed. N. Castree and B. Braun, pp. 208-224. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Clifford, James. 1992. "Traveling Cultures." In *Cultural Studies,* ed. L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler, pp. 17-51. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* pp.52-91. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Clifford, James. 1997a. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Clifford, James. 1997b. "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology." In *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* pp.52-91. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean, and John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Demeritt, David. 1998. "Science, Social Constructivism, and Nature." In *Remaking Reality: Nature at the Millennium,* ed. B. Braun and N. Castree, pp. 173-193. New York: Routedge.

Demeritt, David. 2001. "Being Constructive about Nature." In *Social Nature: Theory, Practice, and Politics,* ed. N. Castree and B. Braun, pp. 22-40. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Trans. Nora Scott. Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe and Gíslí Pálsson, eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge.

Dickens, P. 1996. *Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. London: Routledge.

Dirlik, Arif. 1996. "The Global in the Local." In *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary,* eds. R. Wilson and W. Dissanayake, pp. 21-45. Durham: Duke University Press.

Dirlik, Arif. 2001. "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place." In *Places and Politics in an Age of Globalization,* eds. R. Prazniak and A. Dirlik, pp. 15-51. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Dirlik, Arif, Vinay Bahl, and Peter Gran, eds. 2000. *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Dirlik, Arif and Roxann Prazniak. 2001. "Introduction: Cultural Identity and the Politics of Place." In *Places and Politics in an Age of Globalization,* eds. R. Prazniak and A. Dirlik, pp. 3-13. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Dove, Michael R. 2001. "Interdisciplinary Borrowing in Environmental Anthropology and the Critique of Modern Science." In *New Directions in Anthropology and Environment: Intersections,* ed. C. Crumley, with A. van Deventer and J. Fletcher, pp. 90-110. Lanham, MD: Altamira Press.

Dove, Michael R. 2006. "Equilibrium Theory and Interdisciplinary Borrowing: A Comparison of Old and New Ecological Anthropologies". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 43-69 Durham: Duke University Press.

Ellen, Roy, Peter Parkes, and Alan Bicker, eds. 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Australia: Harwood Academic Publishers.

Eckersley, Robyn. 1992. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Albany: State University of New York Press.

Escobar, Arturo. 1992. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research." In *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy,* eds. A. Escobar and S. Alvarez, pp. 62-85. Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo. 1995a. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo. 1995b. "Imagining a Post-Development Era? In *Power of Development,* ed. J. Crush, pp. 211-227. London and New York: Routledge.

Escobar, Arturo. 1996. "Constructing Nature: Elements for a Poststructural Political Ecology." In *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements,* eds. R. Peet and M. Watts, pp. 46-67. London and New York: Routledge.

Escobar, Arturo. 1999. "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology." *Current Anthropology* 40(1):1-30.

Escobar, Arturo. 2001. "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization." *Political Geography* 20:139-174.

Escobar, Arturo and Sonia E. Alvarez, eds. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo, Dianne Rocheleau, and Smitu Kothari. 2002. "Environmental Social Movements and the Politics of Place." *Development* 45(1):28-35.

Featherstone, Mike. 1993. "Global and Local Cultures." In *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change,* eds. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, and L. Tickner, pp. 169-187. London and New York: Routledge.

Feld, Steven, and Keith Basso, eds. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.

Ferguson, James. 2000. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Ferguson, James and Akhil Gupta. 2002. "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality." *American Ethnologist* 29(4):981-1002.

Foster, John Bellamy. 2000. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.

Fox, Richard G, and Orin Starn. 1997. Introduction. In *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest,* pp. 1-16. New Brunswick: Rutgers University Press.

Frank, Andre Gunder. 1969. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York and London: Monthly Review Press.

Friedman, Jonathan. 1974. Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism. *Man* (n.s.) 9:444-469.

Gaonkar, Dilip Parameschwar, ed. 2001. *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.

Gates, Henry Louis, Jr., ed. 1985. *"Race," Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geyer, Michael, and Charles Bright. 1995. "World History in a Global Age." *American Historical Review* (October 1995):1034-1060.

Gibson-Graham, J. K. 1995. "Waiting for the Revolution, or How to Smash Capitalism While Working at Home in Your Spare Time." In *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order,* eds. A. Callari, S. Cullenberg, and C. Biewener, pp. 188-197. New York and London: The Guilford Press.

Gibson-Graham, J. K. 1996/97. "Querying Globalization." *Rethinking Marxism* 9(1):1-27.

Gibson-Graham, J. K. Stephen Resnick, and Richard Wolff. 2001. Toward a Poststructuralist Political Economy." Introduction to *Re/Presenting Class: Essays in Postmodern Marxism,* ed. J. K. Gibson-Graham, S. Resnick, and R. Wolf, pp. 1-22. Durham: Duke University Press.

Goodman, Alan H., and Thomas L. Leatherman. 1998. "Traversing the Chasm between Biology and Culture: An Introduction." In *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology,* eds. A. Goodman and T. Leatherman, pp. 3-41. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Greenberg, James B. 2006. "The Political Ecology of Fisheries in the Upper Gulf of California" En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 121- 148 Durham: Duke University Press.

Greenberg, James B., and Thomas K. Park. 1994. "Political Ecology." *Journal of Political Ecology* 1:1-12.

Greenough, Paul, and Anna Lowenhaupt Tsing. 2003. Introduction. *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*, eds. P. Greenough and A. Tsing, pp. 1-23. Durham: Duke University Press.

Greenough, Paul and Anna Lowenhaupt Tsing, eds. 2003. *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia.* Durham: Duke University Press.

Grim, John, ed. 2001. *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. A publication of the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Grundmann, Reiner. 1991. *Marxism and Ecology*. Oxford: Clarendon Press.

Guarnizo, Luis Eduardo, and Michael Peter Smith. 1998. "The Locations of Transnationalism." Smith, Michael Peter, and Luis Eduardo Guarnizo, eds. In *Transnationalism from Below*, eds. M. Smith and L. Guarnizo, pp. 3-34. Comparative Urban & Community Research. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997a. "After 'Peoples and Cultures'." In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 1-29. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997b. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 33-51. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997c. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology." In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. . Berkeley: University of California Press.

Hajer, Maarten A. 1995. *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*. Oxford: Clarendon Press.

Hall, Stuart. 1997a. "Introduction: Spaces of Culture, Spaces of Knowledge." In *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity,* ed. Anthony D. King, pp. 19-39. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hall, Stuart. 1997b. "The Work of Representation." In *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices,* ed. S. Hall. London: Sage Publications.

Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions*: *Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York:

Harcourt, Wendy, ed. 2002. "Place, Politics and Justice: Women Negotiating Globalization." Special issue. *Development* 45(1).

Harcourt, Wendy and Arturo Escobar. 2002. "Women and the Politics of Place." In "Place, Politics and Justice: Women Negotiating Globalization." Special issue. *Development* 45(1):7-14.

Harvey, David. 1974. "Population, Resources and the Ideology of Science." *Economic Geography* 50:256-277.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David. 1993. "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity." In *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change,* eds. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, and L. Tickner, pp. 3-29. London and New York: Routledge.

Harvey, David. 1996. *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Cambridge, Mass., and London: Blackwell.

Hecht, Susanna B. 1985. "Environment, Development and Politics: Capital Accumulation and the Livestock Sector in Eastern Amazonia". *World Development* 13(6):663-684.

Herzfeld, Michael. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: Blackwell Publishers.

Hirsch, Eric, and Michael O'Hanlon, eds. 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

Hvalkof, Søren. 2006. "Progress of the Victims: Political Ecology in the Peruvian Amazon". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 195-232 Durham: Duke University Press.

Hvalkof, Søren and Arturo Escobar. 1998. "Nature, Political Ecology and Social Practice: Toward an Academic and Political Agenda." In *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology,* ed. A. H Goodman and T. L Leatherman, pp. 425-450. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hyndman, David. 2001. "Academic Responsibilities and Representations of the Ok Tedi Crisis in Postcolonial Papua New Guinea." *The Contemporary Pacific* 13/133-54.

Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research,* 1923-59. Boston:

Kalland, Arne, and Gerard Persoon, eds. 1998. *Environmental Movements in Asia*. Richmond, Surrey: Curzon.

Kalland, Arne, and Gerard Persoon. 1998. "An Anthropological Perspective on Environmental Movements." In *Environmental Movements in Asia*, eds. A. Kalland and G. Persoon, Pp. 1-43. Richmond, Surrey: Curzon.

Kelly, Raymond C. 1968. "Demographic Pressure and Descent Group Structure in the New Guinea Highlands." *Oceania* 39:36-63.

Kirsch, Patrick V. 1997. "Introduction." In *Historical Ecology in the Pacific Islands: Prehistoric Environmental and Landscape Change,* ed. P. Kirsch and T. Hunt, pp. 1-21. New Haven: Yale University Press.

Knauft, Bruce M. 2002. *Exchanging the Past: A Rainforest World of Before & After*. Chicago: University of Chicago Press.

Kottak, Conrad. 1980. *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*. Ann Arbor: The University of Michigan.

Kottak, Conrad. 1999. "The New Ecological Anthropology." In "Ecologies for Tomorrow: Reading Rappaport Today," a "contemporary issues forum," ed. A. Biersack. *American Anthropologist* 101(1):19-22.

Kottak, Conrad and Elizabeth Colson. 1994. "Multilevel Linkages: Longitudinal and Comparative Studies." In *Assessing Cultural Anthropology,* ed. R. Borofsky, pp. 396-412. New York: McGraw-Hill.

Laclau, Henri, and Chantal Mouffe. 1987. "Post-Marxism without Apologies". *New Left Review*, No. 166.

Lansing, J. Stephen., John Schoenfelder y Vernon Scarborough. 2006. "Rappaport's Rose: Structure, Agency, and Historical Contingency in Ecological Anthopology". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 325-358 Durham: Duke University Press.

Lansing, J. Stephen. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali.* Princeton: Princeton University Press.

Lansing, J. Stephen and James N. Kremer. 1993. "Emergent Properties of Balinese Water Temple Networks: Coadaptation on a Rugged fitness Landscape." *American Anthropologist* 95:97-114.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1999. "On Recalling ANT." In *Actor Network Theory and After,* ed. J. Law and J. Hassard, pp. 15-25. Oxford: Blackwell Publishers and The Sociological Review.

Law, John, and John Hassard, eds. 1999. *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review.

Leach, Melissa, and Robin Mearns, eds. 1996. *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment*. London: The International African Institute.

Lees, Susan H. and Daniel G. Bates. 1990. "The ecology of cumulative change." In Ecosystem Ecology in Biology and Anthropology: A Critical Assessment, ed. Emilio Moran, pp. . Ann Arbor, University of Michigan Press.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Oxford University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Little, Peter D., and Michael M. Horowitz. 1987. "Introduction: Social Science Perspectives on Land, Ecology, and Development." In *Lands at Risk in the Third World: Local-Level Perspectives,* ed. P. Little, M. Horowitz, and A. Nyerges, pp. 1-16. Boulder and London: Westview Press.

Low, Setha M., and Denise Lawrence-Zúñiga, eds. 2003. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, Mass.: Blackwell.

MacCormack, Carole, and Marilyn Strathern, eds. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malkki, Liisa. 1997. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 52-74. Durham: Duke University Press.

Marcus, George E. 1995. "Ethnography of/in the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

Marcus, George E. and Michael J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1977. "The German Ideology." In *Karl Marx: Selected Writings,* ed. David McLellan, pp. 159-191. Oxford: Oxford University Press. (First published in 1845-1846.)

Massey, Doreen. 1993. "Power-Geometry and a Progressive Sense of Place." In *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change,* eds. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, and L. Tickner, pp. 59-69. London and New York: Routledge.

Melucci, Alberto. 1998. "Third World or Planetary Conflict?" In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, eds. S. Alvarez, E. Dagnino, and A. Escobar, pp. 422-436. Boulder: Westview Press.

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.

Messer, Ellen, and Michael Lambek, eds. 2001. *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Milton, Kay. 1996. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London and New York: Routledge.

Moore, Donald S. 1998. "Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands." *Cultural Anthropology* 13(3):344-381.

Moore, Donald S., Anand Pandian, and Jake Kosek. 2003. "Introduction: The Cultural Politics of Race and Nature: Terrains of Power and Practice. In *Race, Nature, and the Politics of Difference*, ed. D. Moore, J. Kosek, and A. Pandian, pp. 1-70. Durham: Duke University Press.

Moore, Donald S. Jake Kosek, and Anand Pandian, eds. 2003. *Race, Nature, and the Politics of Difference*. Durham: Duke University Press.

Moran, Emilio F., ed. 1990. *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Munn, Nancy D. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham: Duke University Press. (First published by Cambridge University Press in 1986.)

Nazarea, Virginia D., ed. 1999. *Ethnoecology: Situated Knowledge/Located Lives*. Tucson: University of Arizona Press.

Nietschmann, Bernard. 1973. *Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. New York and London: Seminar Press.

O'Connor, James. 1998. *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*. New York: The Guilford Press.

Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.

Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In *Women, Culture and Society,* eds. M. Rosaldo and L. Lamphere, pp. . Palo Alto: Stanford University Press.

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology Since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26:126-166.

Ortner, Sherry B. 1996a. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." In *The Historic Turn in the Human Sciences,* ed. T. McDonald, pp. 281-304. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ortner, Sherry B. 1996b. "So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In *Making Gender: The Poitics and Erotics of Culture,* pp. 173-180. Boston: Beacon Press.

Pálsson, Gíslí. 2006. "Nature and Society in the Age of Posmodernity". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 70-94 Durham: Duke University Press.

Peet, Richard, and Michael J. Watts. 1993. "Introduction: Development Theory and Environment in an Age of Market Triumphalism." *Economic Geography* 69:227-253.

Peet, Richard and Michael J. Watts. 1996. "Liberation Ecology: Development, Sustainability, and Environment in an Age of Market Triumphalism." Introduction to *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements,* eds. R. Peet and M. Watts, pp. 1-45. London and New York: Routledge.

Peet, Richard and Michael J. Watts. eds. 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

Peluso, Nancy Lee. 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.

Peluso, Nancy Lee and Michael Watts. 2001. "Violent Environments." In *Violent Environments*, eds. N. Peluso and M. Watts, pp. 3-38. Ithaca: Cornell University Press.

Prazniak, Roxann. 2000. "Is World History Possible? An Inquiry." In *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, pp. 221-240. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Prazniak, Roxann and Arif Dirlik, eds. 2001. *Places and Politics in an Age of Globalization*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Raffles, Hugh. 1999. "'Local Theory': Nature and the Making of an Amazonian Place." *Cultural Anthropology* 14(3):323-360.

Raffles, Hugh. 2002. *In Amazonia: A Natural History*. Princeton: Princeton University Press.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*: *Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.

Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning, and Ritual*. Richmond, CA: North Atlantic Books.

Rappaport, Roy A. 1984. "Epilogue." In *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People,* "new, enlarged edition." New Haven: Yale University Press.

Rappaport, Roy A. 1990. "Ecosystems, Populations, and People." In *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*, ed. Emilio F. Moran, pp. 41-72. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rappaport, Roy A. 1993. "The Anthropology of Trouble." *American Anthropologist* 93(2):295-303.

Rappaport, Roy A. 1994a. "Disorders of Our Own." In *Diagnosing America: Anthropology and Public Engagement,* ed. Shepard Forman, pp. 235-294. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rappaport, Roy A. 1994b. "Humanity's Evolution and Anthropology's Future." In *Assessing Cultural Anthropology,* ed. Robert Borofsky, pp. 153-167. New York: McGraw-Hill.

Robbins, Joel. 2006. "Properties of Nature, Properties of Culture: Ownership, Recognition, and the Politics of Nature in a Papua New Guinea Society". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 171-192 Durham: Duke University Press.

Rocheleau, Dianne, Mohamud Jama, and Betty Wamalwa-Muragori. 1995. "Gender, Ecology, and Agroforestry: Science and Survival in Kathama." In *Gender, Environment and Development in Kenya: Perspectives from the Grassroots*, pp. 47-74. Boulder: Lynn Rienner.

Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayter, and Esther Wangari. 1996. "Gender and Environment: A Feminist Political Ecology Perspective." In *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*, ed. D. Rocheleau, B. Thomas-Slayter, and E. Wangari, pp. 3-23. London and New York: Routledge.

Rocheleau, Dianne, eds. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. London and New York: Routledge.

Rolston, Holmes III. 1997. "Nature for Real: Is Nature a Social Construct?" In *The Philosophy of the Environment,* ed. T. Chappell, pp. 38-64. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Roseberry, William. 1998. "Political Economy and Social Fields." In *Building a New Biocultural Synthess: Political-Economic Perspectives on Human Biology,* eds. A. Goodman and T. Leatherman, pp. 75-91. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rumsey, Alan, and James Weiner, eds. 2001. *Emplaced Myths*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall. 1992. "The Economics of Develop-man in the Pacific." *Res* 21:3-25.

Sahlins, Marshall. 2000. *Culture in Practice*. New York: Zone Books.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schmidt, A. 1971. *The Concept of Nature in Marx*. London.

Schmink, Marianne, and Charles H. Wood. 1987. The "Political Ecology" of Amazonia. In *Lands at Risk in the Third World,* ed. Paul E. Little, Michael M. Horowitz, Endre Nyerges, pp. 38-57. Boulder: Westview Press.

Schroeder, Richard A. 1993. "Shady Practice: Gender and the Political Ecology of Resource Stabilization in Gambian Garden/Orchards." *Economic Geography* 69(4):349-348.

Schroeder, Richard A. and Krisnawati Suryanata. 1996. "Gender and Class Power in Agroforestry Systems." In *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements,* ed. R. Peet and M. Watts, pp. 188-204. London and New York: Routledge.

Scoones, I. 1999. "New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement?" In *Annual Review of Anthropology* 28:479-507. Stanford: Stanford University Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Michael Peter. 2001. *Transnational Urbanism: Locating Globalization*. Malden, Mass., and London: Blackwell.

Smith, Neil. 1984. *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. London: Basil Blackwell.

Smith, Neil. 1992. Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale. *Social Text* 33::54-81.

Smith, Neil and Phil O'Keefe. 1996. "Geography, Marx and the Concept of Nature." In *Human Geography: An Essential Anthology,* ed. John Agnew, David N. Livingtone, and Alisdair Rogers, pp. 282-295. London: Blackwell.

Soper, Kate. 1995. *The Problem of Nature*. Oxford: Blackwell.

Starn, Orin. 1992. "'I Dreamed of Foxes and Hawks': Reflections on Peasant Protest, New Social Movements and the *Rondas Campesinas* of Northern Peru." In *The Making of Social Movements in Latin America,* ed. A. Escobar and S. Alvarez. Boulder: Westview.

Steins, Nathalie A. 2001. "New Directions in Natural Resource Management: The Offer of Actor-Network Theory." *IDS Bulletin* 32(4):18-25.

Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Thomas, Nicolas. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press, in conjunction with Blackwell.

Thomas-Slayter, Barbara, and Dianne Rocheleau. 1995. "Gender, Resources, and Local Institutions: New Identities for Kenya's Rural Women." In *Gender, Environment and Development in Kenya: Perspectives from the Grassroots*, pp. 7-22. Boulder: Lynn Rienner.

Thomas-Slayter, Barbara, and Dianne Rocheleau, eds. 1995. *Gender, Environment and Development in Kenya: Perspectives from the Grassroots*. Boulder: Lynn Rienner.

Thompson, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*.

Touraine, Alain. 1988. *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2000. "The Global Situation." *Cultural Anthropology* 15(3):327-360.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2001a. "Inside the Economy of Appearances." *Public Culture* 12(1):115-144.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2001b. "Nature in the Making." In *New Directions in Anthropology and the Environment,* ed. C. Crumley, with A. van Deventer and J. Fletcher, pp. 3-23. Lanham, MD: Altamira Press.

Turner, Terence. 1993. "The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: The Example of the Kayapo of the Brazilian Amazon." *Perspectives in Biology and Medicine* 36(3).

Valeri, Valerio. 1990. "Both Nature and Culture: Reflections on Menstrual and Parturitional Taboos in Huaulu (Seram)." In *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia,* eds. J. Atkinson and S. Errington, pp. 235-272. Stanford: Stanford University Press.

Vayda, Andrew P., and Bonnie J. McCay. 1975. "New Directions in Ecology and Ecological Anthropology." *Annual Reviews in Anthropology* 5:293-306.

Vayda, Andrew P. and B. B. Walters. 1999. "Against Political Ecology." *Human Ecology* 27(1):167-179.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System,* vol. 1. San Diego: Academic Press.

Watts, Michael J. 1983a. "On the Poverty of Theory: Natural Hazards Research in Context." In *Interpretations of Calamity from the Viewpoint of Human Ecology,* ed. K. Hewitt, pp. 231-262. Boston: Allen & Unwin.

Watts, Michael J. 1983b. *Silent Violence: Food, Famine & Peasantry in Northern Nigeria*. Berkeley: University of California Press.

Watts, Michael J. 1998. "Nature as Artifice and Artifact." In *Remaking Reality: Nature at the Millenium,* eds. B. Braun and N. Castree, pp. 243-268. Routledge: London and New York.

Watts, Michael J. 2000. "Political Ecology." In *A Companion to Economic Geography,* ed. E. Sheppard and T. Barnes, pp. 257-274. Oxford: Blackwell.

Wilk, Richard. 2006. "'But the Young Men Don't Want to Farm Any More': Political Ecology and Consumer Culture in Belize". En *Reimagining Political Ecology,* Editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg 149-170 Durham: Duke University Press.

Wilson, Rob. 2000. *Reimagining the American Pacific: From* South Pacific *to Bamboo Ridge and Beyond.* Durham: Duke University Press.

Wolf, Eric. 1972. "Ownership and Political Ecology." *Anthropological Quarterly* 45(3):201-205.

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Eric. 1999. "Cognizing 'Cognized Models'." In "Ecologies for Tomorrow: Reading Rappaport Today," ed. A. Biersack, pp. 19-22. A "contemporary issues forum." *American Anthropologist* 101(1):5-112.

Agradecimientos

Los revisores de pruebas de la Universidad de Duke prestaron una ayuda invaluable al señalar las fortalezas y debilidades en un borrador anterior de este escrito, y quisiera agradecerles por sus comprometidas y valiosas lecturas. Extiendo mi gratitud a Arif Dirlik, Arturo Escobar, Jim Greenberg, Jerry Jacka y Dianne Rocheleau por sus lecturas de los borradores de este trabajo. He encontrado útiles estímulos en la finalización de éste en las discusiones de Pete Brosius y Jim Scott en el cierre de mi panel "Political Ecology and the Politics of Place" en el encuentro anual de 2003 de la Asociación Antropológica Americana, de Chicago. Además, me gustaría agradecer a Carolyn Cartier, Corinna McMackin, Dianne Rocheleau, Kristina Tiedje y los anónimos revisores de la Editorial de la Universidad de Duke por los consejos referentes a la bibliografía, y a Wendy Harcourt por poner a mi disposición su edición especial de *Development* ("Place, Politics and Justice: Women Negotiating Globalization"). Muchas de las ideas expresadas en esta introducción se han cristalizado como resultado de mi investigación en Papua, Nueva Guinea, realizada más recientemente con financiamiento de Wenner-Gren, ACLS, Fulbright y CSWS (el Centro de la Universidad de Oregon para el Estudio de las Mujeres en la Sociedad), y me siento profundamente agradecida por el generoso apoyo de estas entidades.

Chingaza

La naturaleza en construcción

Anna Lowenhaupt Tsing[1]
University of California, Santa Cruz,[2] USA
atsing@ucsc.edu

El principio que abre la Declaración sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de la ONU en Rio, en 1992, reconociendo, como dice, «la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra, nuestro hogar», proclama: «Los seres humanos están en el centro de las preocupaciones del desarrollo sostenible. Ellos tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza» (Johnson, 1993:118). Detrás de esta fantástica sentencia, puede sentirse la exaltación de intensas negociaciones. ¿Quién estará en el centro: los humanos o la naturaleza? El ecologismo al parecer ha triunfado en el foro de las naciones, pero ningún biólogo conservacionista ni creador de ecosistemas alguno puede desarticular con facilidad la gran maquinaria del desarrollo y «el desarrollo sostenible» es la forma del ambientalismo que se ofrecerá en la mesa de negociaciones. En la riña de esa mesa ambientalista también están las luchas por la justicia social, cruzadas por los derechos humanos e indígenas, declaraciones de eco-imperialismo y desigualdad Norte-Sur, así como los sueños de armonía, humana y natural. ¿No existe acaso un derecho adquirido por los seres humanos? ¿Hay lugar para la armonía a la par que para la productividad? Pueden escucharse las vehementes voces discrepantes que luchan entre la calma de la proclamación. Sin duda, podría aducirse que esta especie de ecuánime declaración, con un álgido trasfondo, es la forma en que se da la mayor parte de la discusión en este nuevo siglo. Por un lado, la retórica ambientalista tiene amplio uso y aceptación. Por otro lado, nadie se pone de acuerdo sobre lo que debería hacer esta retórica para los humanos y la naturaleza, y la lucha continúa para plegar la retórica ambiental a propósitos particulares y contradictorios: uso sensato o preservación; privatización, patrimonio nacional o autonomía tribal; reestructuración internacional o internacionalismo democrático, y mucho más.

[1] B.A., Yale University, M.A., Ph.D., Stanford University.

[2] Profesora de Antropología. Sus investigaciones están centradas en la política y la cultura de Indonesia, ecología de la selva tropical y género en los Estados Unidos. Algunos de sus libros son: *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2005); *Shock and Awe: War on Words* con B. van Eekelen, J. González y B. Stötzer, and A. Tsing, eds, (2004); *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia* con P. Greenough eds. (2003).

No es cuestión meramente de retórica democrática o intrascendente. Los paisajes sociales y naturales se hacen y rehacen en relación con variados proyectos ambientales. Uso el término *proyectos* para nombrar conjuntos organizados de ideas y de prácticas que asumen una tentativa estabilidad a través de su promulgación social, sea ella costumbre, convención, tendencia, formación profesional o particular, mandato institucional o política gubernamental. Un proyecto es un discurso institucionalizado con efectos sociales y materiales. Cada proyecto ambiental nos impulsa a un mundo social y natural transformado por medio de la forma como combina ideas, políticas y prácticas ambientales significativas. Los debates sobre el significado y los propósitos del desarrollo sostenible son significativos porque podrían cambiar la definición y la organización del proyecto así como la manera como reformula los escenarios locales. Para los académicos, entonces, el entusiasmo se mueve de la tarea de establecer la importancia del medio ambiente en los asuntos humanos hacia la pregunta de cómo se constituye el medio ambiente en estos proyectos de construcción paisajística. ¿Qué se considera como «el medio ambiente» en una negociación política, estrategia corporativa, iniciativa investigativa, trayectoria de vida o programa de políticas? ¿Cómo se crea un nuevo «medio ambiente» en cada proyecto? En la articulación de la historia ambiental, los estudios científicos, la ecología política y la antropología cultural, está surgiendo una nueva investigación interdisciplinaria para abordar estos asuntos. La historia ambiental es el más desarrollado de estos campos, al llevar liderar los estudios críticos ambientales, reflexivos sobre los cambios sociales y científicos. Los estudios científicos introducen la chispa provocadora de una mirada atenta a la teoría y los métodos, nuevos ojos para reflexionar sobre el estado de los hechos y las cosas. La ecología política ofrece la sobria excitación de la política orientada a la formulación de políticas, la crítica radical afilada para influir en la política técnica y la opinión pública.

Basados en estos campos al igual que en los intereses disciplinarios actuales, los antropólogos culturales que estudian el medio ambiente están quizás más comprometidos que nunca con las nuevas orientaciones, pues muchos profesionales imaginan que el campo de estos estudios comienza de nuevo después de un vacío de quince años, donde se encuentra una «antropología ecológica» anterior. Las simplificaciones del pasado pueden ofrecer inspiración para consolidar intuiciones recientes; en este ánimo, se ha dicho que los anteriores antropólogos de la antropología ecológica, entusiasmados con las herramientas de la cibernética y la teoría de los ecosistemas, se interesaron en los sistemas sin prestar suficiente atención a las historias, los significados, los

movimientos sociales o la formación de conocimiento. Una mirada más atenta revela que las continuidades entre lo viejo y lo nuevo son tan visibles como las discontinuidades y casi cualquier «nuevo» movimiento tiene su precedente histórico.[3] Aun así, tiene alguna utilidad imaginar la novedad para poner en perspectiva las características distintivas de una agrupación contemporánea de académicos. Podría decirse que los nuevos académicos que surgen en la articulación de estos campos del saber replantean la pregunta clásica de los estudios ambientales, esto es, cómo moldea el medio ambiente la sociedad, para preguntar cómo la naturaleza se convierte en actor en la historia social. ¿Cómo se forman los objetos y proyectos ambientales de tal manera que llegan a permitir o a amenazar la subsistencia y la vida humana?

En la parte que sigue de este artículo muestro cómo contribuyen la historia ambiental, los estudios científicos, la ecología política y la antropología cultural a una academia ambiental interdisciplinaria que presta mucha atención a la «naturaleza en construcción». Mi meta no es construir revisiones completas de estos campos; en lugar de esto, analizo el diálogo entre ellos en cuanto a si ha planteado nuevas preguntas y ha ofrecido nuevas percepciones para los investigadores del medio ambiente. A continuación ofrezco tres ejemplos de iniciativas académicas que se han desarrollado en la intersección y la superposición de estos campos, en la medida en que ellos ilustran el poder y la promesa de este enfoque emergente. En primer lugar, considero la investigación reciente sobre la producción de escala: la construcción de lo local, lo regional y lo global. En segundo lugar, analizo las investigaciones de las transformaciones globales de los proyectos ambientales: ¿cómo se reformulan las categorías y prácticas ambientales a medida que se reproducen en nuevos tiempos y lugares? En tercer lugar, me detengo en la investigación sobre el proceso de cooperación necesario para hacer que se den los proyectos ambientales. Esta investigación subraya los intereses y divergencias comunes en las colaboraciones (como las que se dan entre reforestadores y lugareños, activistas, votantes y burócratas o entre las plantas y las personas) que se requieren para hacer y mantener los ambientes sociales-naturales, sean ellos «bosques», «ciudades», «fábricas» o «granjas».

[3] Los precedentes en ocasiones se distorsionan y oscurecen incluso si se convierten en legados de peso. Cuando el historiador Donald Worster rastrea la formación de la historia ambiental en los 70 considera que el campo aprendió especialmente de los preeminentes antropólogos ecologistas de los años 50 y 60, citando figuras como Julian Stewart, Marvin Harris y Roy Rappaport (Worster, 1988). A su vez, la historia ambiental ha configurado la nueva antropología cultural del medio ambiente; sin embargo, este último campo ve retrospectivamente a esos ancestros antropológicos particulares, principalmente a través del lente de la historia ambiental de los años 80.

Cuatro corrientes y su confluencia

Los historiadores ambientales fueron los primeros en plantear la pregunta sobre la agencia de la naturaleza. Los ríos, los árboles y los suelos, sostenían, son actores en nuestras historias. La buena academia histórica requiere prestar atención a las obras de los paisajes y de las personas. Por supuesto, existen muchas otras maneras de enmarcar preguntas en la historia ambiental, incluyendo algunas que suenan más familiares para los antropólogos como, por ejemplo, cómo la acción humana moldea la naturaleza y cómo la naturaleza moldea la acción humana. Sin embargo, incluso la fraseología de estos planteamientos da un giro particular al plantearse desde las preguntas por la agencia de la naturaleza, cuando los investigadores comienzan sus respuestas con la percepción de que no sólo la naturaleza cambia históricamente, sino también la forma en que ella actúa en relación con los seres humanos. (Worster *et al.* [1990] introduce varios actores claves en la historia ambiental en un estimulante intercambio sobre la definición y las metas del campo).

La naturaleza de la agencia de la naturaleza[4] varía dependiendo de la forma históricamente específica de la interacción humana y no humana que constituye lo que llamo un proyecto ambiental. Los historiadores ambientales han tratado la cuestión de la agencia de la naturaleza en relación con las transformaciones en la gestación de la naturaleza en diferentes épocas y lugares durante los últimos quinientos años (Cronon, 1993). Hay una literatura interesante en crecimiento que rastrea la importancia de la construcción de imperio, la administración colonial, la acumulación de capital y la construcción de nación en la creación del medio ambiente que a la sazón se convierte en agente rebelde o anuente en los planes y sueños humanos.[5] Un ejemplo clásico es la historia de los proyectos de irrigación que canalizan el flujo y la distribución del agua, es decir, la manera como el agua es un agente histórico.

El estudio de Donald Worster (1985) sobre las obras de irrigación pública en los Estados Unidos presenta varios de los temas centrales de esta literatura: la importancia de las metas de expansión del Estado en el diseño de proyectos ambientales masivos que modifiquen el paisaje; la alianza entre ingenieros, administradores y los grandes capitales; las catástrofes sociales-naturales fortuitas que propiciaron y modificaron simplificaciones del

[4] Juego de palabras en el original: "The nature of nature's agency".
[5] Algunos tratamientos comparativos incluyen a Arnold (1996); Beinart (1989); Beinart y Coates (1995); Grove (1995); y Grove, Damodaran, y Sangwan (1998).

paisaje patrocinadas por el Estado. El estudio de Worster ilustra también la importancia de las consolidaciones regionales y las conexiones interregionales en las construcciones de nuevas unidades regionales de la «naturaleza». El diseño de la irrigación en el oeste de los Estados Unidos se basó en la precedencia regional (por ejemplo, la estética mormona y la ley de la fiebre del oro en California) al mismo tiempo que tomó préstamos de los planes y sueños de irrigación de la India colonial británica.

Las cuestiones de la precedencia regional y la transferencia interregional son aún más centrales en la historia ambiental del régimen colonial. Por ejemplo, los historiadores han analizado cómo las políticas del gobierno de los Estados Unidos para contrarrestar la Tormenta de Polvo en los años 30 influyeron en la conservación del sur de África (véase, Beinart, 1984; Showers, 1989). En algunas áreas, como Lesotho, los proyectos de conservación del suelo implementados en los años 30 y 40 irónicamente causaron más erosión de la que evitaron, en parte porque los administradores del proyecto ignoraron las prácticas de subsistencia en la región. La erosión del suelo, a su vez, cambió las posibilidades de los medios de vida en la región. La cuestión de la agencia de la naturaleza se muestra particularmente importante aquí para atender percances y contingencias imprevistos en los efectos de la política ambiental y la planificación del paisaje.

Si la historia ambiental pone de relieve la naturaleza histórica, los estudios científicos llaman la atención sobre la micropolítica del saber y la experimentación de la naturaleza (Haraway, 1989; Latour, 1987). ¿Cómo descubren y acuerdan sus objetos de conocimiento las ciencias ambientales? Los estudios de la ciencia nos apuntan hacia el contexto político y cultural en el que se desarrolla e institucionaliza la ciencia, así como a los efectos políticos y culturales de los proyectos científicos. Ofrece modelos a través de los cuales podemos ver que los hechos y las marcos de construcción del conocimiento se estabilizan con el desarrollo de protocolos experimentales y situaciones de investigación en las que un tipo particular de «naturaleza» se hace claramente imaginable y, por ende, peruade a personas de la importancia y el uso de este tipo de naturaleza (Latour y Wolgar, 1986). La agencia de la naturaleza para incidir en los asuntos humanos se desarrolla en simultánea con las habilidades humanas para conocerla y manejarla en formas particulares.

Un ejemplo de los estudios de la ciencia ambiental es la investigación de Peter Taylor (1988) sobre la historia de la teoría de los ecosistemas que investiga el contexto biográfico, institucional y natural-social en el que modelos específicos de la complejidad de los ecosistemas se convirtieron en marcos convincentes

para analizar el medio ambiente después de la II Guerra Mundial. Los marcos científicos mueven tanto a los científicos como a audiencias más amplias con las imaginaciones poéticas y políticas que aplican sobre la naturaleza; estos son rasgos de su capacidad explicativa (Taylor y Blum, 1991). La modelación de ecosistemas de la postguerra de la Segunda Guerra Mundial, sostiene Taylor, fue convincente en parte por su despliegue de arsenal técnico procedente de las ciencias de la información, que se desarrolló durante la guerra, en combinación con una estética del «optimismo tecnocrático». Más aún, como lo afirma Taylor en su análisis de un proyecto de modelación de ecosistemas, patrocinado por un organismo estadounidense para el desarrollo e implementado por el MIT, relacionado con la vida de los pastores en el Sáhel de África occidental, la modelación de ecosistemas podría involucrar las inquietudes políticas, referentes a la estabilidad y la administración, en la comprensión políticamente orientada del paisaje (Taylor, 1992).

En el ejemplo planteado por Taylor sobre la creación de modelos del ecosistema en el occidente de África, los objetivos de desarrollo de los Estados Unidos en África fijan la mayoría de los parámetros de investigación. Con frecuencia se ligan proyectos científicos a aspiraciones nacionales e imperiales. La historia ambiental y los estudios de la ciencia se entrecruzan en el rastreo de la ubicación global-local de la ciencia ambiental; la literatura en la historia de la botánica económica, los jardines botánicos y la silvicultura colonial son especialmente abundantes.[6] En estos trabajos se sugiere también el potencial de los estudios de la ciencia para iluminar la conjunción de las apuestas políticas y filosóficas en la construcción de conocimiento ambiental.

Donde los estudios de la ciencia tienden a ser experimentales y deliberadamente provocadores, la ecología política ofrece una visión llena de peso político para los estudios ambientales que está a tono con las posibilidades de intervención orientada a políticas específicas. Los estudios de la ciencia cuestionan las categorías de los profesionales; la ecología política usa dichas categorías, pero en un intento de darles una arista radical. En ese marco de ideas, la ecología política muestra la relevancia del capital y del Estado en la elaboración de paisajes y entornos (una reseña útil la ofrecen Peet y Watts [1996a]). En sociedades con divisiones de clases, nuestra experiencia de la naturaleza está siempre mediada por las convenciones de la propiedad que regulan nuestro acceso a los recursos y diferencian el mundo natural en relación con este acceso, de manera que

[6] Grove (1995), Brockway (1979), MacKenzie (1990), Juma (1989), Rajan (1994).

sabemos que éste es el bosque que explotamos, que atesoramos, o del que robamos subrepticiamente.[7] Los administradores de la tierra trabajan dentro de las limitaciones de las economías políticas para las que producen; enriquecen o degradan la tierra según esas limitaciones. El capitalismo internacional y la pobreza local son así, por ejemplo, el contexto en el cual podemos entender los suelos degradados o erosionados (Blaikie, 1985).

Dado que los geógrafos han hecho importantes contribuciones, la ecología política ha sido sensible a las conexiones entre las relaciones espaciales y las relaciones de poder (por ejemplo, Harvey, 1996). Los ecólogos políticos se han mantenido particularmente alertas a los efectos de las desigualdades globales en los paisajes y comunidades locales. Las perspectivas de la teoría crítica, la geografía cultural, el análisis de clases marxista y de los sistemas-mundo se usaron para crear perspectivas críticas en los marcos ideológicamente cargados de las alianzas de la biología conservacionista con la economía neoclásica. El campo de la ecología política se ha desarrollado especialmente a través de las críticas a los modelos basados en poblaciones de degradación ambiental y a los modelos de conservación basados en parques; este tipo de trabajos contribuye a la política así como a la academia (e.g., Blaikie y Brookfield, 1987; Hecht y Cockburn, 1990; Neumann, 1998; Peet y Watts, 1996b; Rocheleau, Thomas-Slayter, y Wangari, 1996).

Los ecólogos políticos han estado activos en la investigación de las consecuencias sociales de la intervención de los Estados y los organismos de desarrollo internacional en los entornos coloniales y neocoloniales del Sur.[8] En este trabajo, los ecólogos políticos han mostrado la importancia de seguir muy atentamente a los campesinos y pobladores ordinarios, pues ellos también están divididos por clase, género, etnia y otras distinciones. La investigación de Richard Schroeder (1993) en Gambia, por ejemplo, registra los efectos diferenciados por género de los esquemas de desarrollo de la agroforestación, que les han permitido a los hombres tomarse la tierra que las mujeres han destinado a sus jardines plantando árboles en medio de los cultivos de aquéllas. El estudio de Nancy Peluso (1992) sobre la historia de los bosques de teca en Java describe la expansión de la autoridad estatal en los bosques y el surgimiento de la resistencia campesina a las plantaciones estatales de bosques y sus políticas de recolección. Haripriya Rangan investiga

[7] La centralidad de la propiedad y otras convenciones de acceso en la creación de paisajes sociales-naturales se analiza en Scott (1985) y Peluso (1996).

[8] Véase también *Social Ecology* de Ramachandra Guha (1994).

la pérdida de oportunidades económicas para los aldeanos en los Garwhal Himalayas como consecuencia de nuevas leyes antitala que, irónicamente, respondían al movimiento popular ambientalista Chipko en esa región. La autora sostiene que los lugareños siempre han luchado por su derecho al desarrollo, no a la protección del bosque (1993; 1996). Estos tipos de estudios investigan ambiciosos proyectos de construcción de la naturaleza desde la perspectiva de los usuarios de los recursos humanos locales.

Los antropólogos culturales han contribuido a este esfuerzo etnográfico para transformar la perspectiva de la vida cotidiana de la gente en debates sobre la naturaleza. Los antropólogos culturales también extienden esta perspectiva etnográfica al estudio de las formas de vida y el conocimiento local de los gestores y diseñadores de los proyectos ambientales. La antropología cultural tiene una larga historia en el estudio de las maneras como la población rural conoce su medio ambiente, se adapta a él y lo transforma, y la investigación en ese campo sigue enriqueciéndose; entre tanto, la nueva academia también apunta esta historia del conocimiento hacia el desafío de los proyectos ambientales nacionales e internacionales para la conservación y el desarrollo (véase, por ejemplo, Croll y Parkin, 1992). ¿Cómo, por ejemplo, se ven mutuamente los conservacionistas en el proceso de desarrollar reservas naturales y los residentes rurales que viven y trabajan en esas posibles reservas? ¿Cuáles son las perspectivas sobre los organismos de desarrollo o los administradores de plantaciones? ¿Cómo ven el mismo recurso, como los peces, diferentes tipos de usuarios de éstos, como los pescadores de pequeños botes, de balsas y de gran arrastre? ¿Cómo negocian y luchan por su manejo y recolección adecuados? Temas como éste han avivado el debate antropológico reciente. Si bien las preguntas anteriores se refieren específicamente a la investigación realizada en Indonesia (véase Dove, 1993; Li, 1996; Lowe, 1999; Tsing, 1999; Zerner, 2000), este tipo de trabajos ha comenzado a tomar fuerza en muchos lugares.

En este sentido, también los antropólogos culturales han iniciado el estudio etnográfico de las burocracias ambientales, organizaciones no gubernamentales e iniciativas de investigación científica.[9] La investigación de Peter Brosius sobre las campañas ambientales de los años 80 y 90 para defender a los Penan y su hogar en la selva tropical de Sarawak, Malasia, complementa su etnografía de años atrás sobre el mismo pueblo (1997); el resultado es un diálogo etnográfico

[9] La investigación etnográfica sobre la ciencia ambiental ha dado frutos importantes; pienso, por ejemplo, en la investigación de Myanna Lahsen sobre el cambio climático y la de Corinne Hayden (2000) sobre la biodiversidad.

que abarca a activistas, académicos y residentes locales y extranjeros. La exploración histórica de Pauline Peters (1994) sobre la formulación de políticas estatales en relación con las zonas comunes de pastoreo en Botswana muestra de manera similar la dinámica interacción de variados tipos de jugadores y perspectivas; dicha interacción configura los cambios en la política y en los patrones de los pastizales, el agua, el ganado y los humanos en la región. El trabajo de K. Sivaramakrishnan (1996) sobre la silvicultura en Bengala muestra la importancia de prestar cuidadosa atención a las prácticas de los silvicultores; ilumina la naturaleza socialmente compleja e históricamente cambiante de la burocracia silvícola situándola en su medio de negociación y administración. Los etnógrafos han comenzado también a describir las movilizaciones y eventos ambientales (como Berglund, 1998; Milton, 1993). Estas indagaciones etnográficas aportan el análisis cultural a nuestras nociones de política ambiental y añaden la riqueza y la profundidad de las interacciones cara a cara a nuestro conocimiento de la naturaleza en gestación.

Cada uno de estos subcampos de investigación contribuye a nuestra capacidad de analizar la gestación de medio ambientes emergentes; en la confluencia en la que se encuentran para considerar estas preguntas, cada subcampo se transforma también. De este modo, en el proceso de enfrentar los dramáticos cambios en la ortodoxia ambiental, los historiadores ambientales han echado mano de la teoría cultural. Los historiadores han atendido cada vez más las categorías y formas de conocimiento a través de las cuales conocemos e interactuamos con la naturaleza. La recopilación editada por William Cronon *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature* (1995) ofrece un ejemplo de interacción interdisciplinaria que aborda estas nuevas demandas en la historia ambiental. Cronon, eminente historiador ambiental, seleccionó a los participantes para un seminario residencial para considerar la «naturaleza» desde una perspectiva humanista amplia; incluyó en el grupo académicos en literatura, filosofía, estudios de la ciencia, geografía, arquitectura, historia y ecología. Cronon (1992) también ha contribuido a una ola de interés interdisciplinario por la importancia de la narrativa en la historia ambiental.

Al reconocer el poder de cambio de la política ambiental, los ecólogos políticos también han acogido intereses por la formación de categorías de relevancia política. Dos antologías, *Creating the Countryside* (DuPuis y Vandergeest, 1996) y *Liberation Ecologies* (Peet y Watts, 1996b), son ejemplos de la esfera de acción de la ecología política, en la que enfoques post-estructuralistas se unen a los asociados con la teoría de la resistencia y la economía política. En estos textos, la atención a las categorías culturales para conocer la naturaleza se

pone en diálogo con el estudio local-global de las jerarquías, instituciones y prácticas políticas y económicas. Una edición especial influyente publicada por la revista *World Development* sobre las narrativas del desarrollo en África es también paradigmática en este aspecto (Roe, 1995). Los autores analizan la manera como las narrativas del desarrollo configuran el cambio del paisaje aun cuando muy a menudo interpretan mal dicho paisaje.[10]

Los estudios de la ciencia en el campo ambiental, que interactúan con la historia ambiental y la ecología política, también han desarrollado algunas tendencias distintivas. Encontrando coherencia en ambos sistemas y métodos evolutivos en las ciencias ambientales, los académicos de los estudios de la ciencia se han apartado de la definición de objetos y técnicas materiales, como en los estudios de la ciencia biológicos y tecnológicos, para investigar proyectos ambientales, es decir, conjunciones de la teoría y la práctica ambiental. Esto lleva a los académicos desde las cuestiones epistemológicas de la naturaleza de la realidad hacia desacuerdos importantes sobre lo que tendrá relevancia como marcos y categorías sociales y ecológicas.

Así, por ejemplo, uno de los principales debates de las «guerras de la ciencia» que se presentan en el campo ambiental se refiere a la pregunta de hasta qué punto los pueblos indígenas y tribales han ayudado a lo largo de la historia a desarrollar y mantener los paisajes boscosos que se han convertido en una prioridad conservacionista en todo el globo. Por otro lado, los biólogos conservacionistas sostienen que el objeto del interés científico y la presión política deberían ser los «tierra vírgenes»; de otro lado, los ecólogos sociales sostienen que muchos de los terrenos catalogados como vírgenes por los biólogos conservacionistas son productos de la administración humana (véase, por ejemplo, Soule, 1995; Hecht y Cockburn, 1990; Denevan, 1992). Los académicos apoyan cada lado del debate discutiendo la formación de conocimiento sobre estos asuntos; ambos lados están comprometidos con la importancia política y práctica que esta cuestión reviste para la estrategia conservacionista. Además, nuevas investigaciones contrastan las prácticas de construcción de conocimiento de los conservacionistas, los activistas sociales y los usuarios de recursos locales, pues estos problemas se materializan en diferentes arenas locales (por ejemplo, Willems-Braun, 1997; Lowe, 1999).

[10] *Misreading the African Landscape* (1996) de James Fairhead y Melissa Leach es una de las pocas consideraciones con la extensión de un libro de este tipo de problema. Fairhead y Leach sostienen que las nociones fidedignas sobre la deforestación en Guinea, África Occidental, han malinterpretado el registro histórico aun cuando han conducido a eficaces directrices políticas.

La antropología cultural del medio ambiente también ha crecido en el diálogo con estos desarrollos. Haciendo uso de los intereses y perspectivas de historiadores, teóricos de los estudios de la ciencia y ecólogos políticos, los antropólogos culturales han añadido a la mezcla las perspectivas propias de su disciplina, como la atención a la «cultura» en todos sus diversos significados (véase al respecto Milton, 1996). Los antropólogos culturales también han aportado un interés por la metodología del trabajo de campo, en particular los problemas del trabajo de campo en mundos de significado y práctica globalmente interconectados y a la vez rigurosamente localizados (Marcus, 1995). Para planear la investigación de proyectos ambientales que se extienden a través de múltiples y diversas comunidades, los antropólogos culturales han reconfigurado la etnografía en combinaciones eclécticas con prácticas menos específicamente locales para grabar e interpretar textos, instituciones, relaciones políticas y paisajes naturales-sociales. En particular, los antropólogos del medio ambiente se han movido más allá de los estudios comunitarios en el espacio y el tiempo mediante la combinación de la etnografía con diversas formas de análisis «regional» histórico (como Fairhead y Leach, 1996; Sivaramakrishnan, 1996; Schmink y Wood, 1992).

En estas transformaciones entrelazadas también han surgido nuevos tipos de intereses compartidos. La parte que sigue repasa las iniciativas de investigación que se han desarrollado para analizar tres de estas preocupaciones: la importancia de la escala espacial en la cultura política del ambientalismo; la móvil y cambiante relevancia de los proyectos ambientales aplicados y reaplicados en múltiples lugares; y la importancia de la colaboración en el establecimiento de objetos ambientales y posiciones políticas. Mi introducción a estas iniciativas usa ejemplos del sur y el sureste de Asia, tanto para dar especificidad regional al trabajo que describo como para mostrar que están surgiendo estudios paradigmáticos de los académicos en esta área. Tanto en el sur como en el sureste de Asia se han desarrollado sólidas literaturas interdisciplinarias sobre la administración colonial y postcolonial de recursos, por un lado, y sobre los movimientos ambientalistas locales a transnacionales, por el otro, y esas literaturas le han dado forma al trabajo que describo. Sin embargo, no estoy tratando de analizar los estudios ambientales en el sur y el sureste de Asia; sólo menciono unos cuantos ensayos relevantes a los temas que he elegido.[11]

[11] Algunos de los ensayos se derivan de la conferencia sobre los Discursos Ambientales y el Bienestar Humano en el sur y el sureste de Asia, realizada en Hilo, Hawaii, en diciembre de 1995; (véase Greenough y Tsing, 2004).

Los temas están diseñados como ilustraciones de la productividad de la nueva investigación sobre las cambiantes formas culturales, políticas y ecológicas de la formación de proyectos ambientales.[12]

Escala

Mi primer ejemplo destaca la investigación sobre cómo las escalas espaciales se usan de diferente manera para enmarcar el conocimiento ambiental y movilizar prácticas sociales particulares. En contraste con anteriores tipos de antropología (ambiental y de otro tipo), que reificaron unidades sociales-espaciales desde aldeas y hábitats hasta formaciones sociales para establecer la diferencia de sistemas culturales o ecológicos particulares, este tipo de investigación hace de la escala espacial el objeto de análisis. ¿Qué significa, por ejemplo, describir los problemas ambientales como «globales»? La idea del cambio ambiental global —y, en particular, del cambio climático global— ha creado un potente simbolismo científico y una efectiva herramienta política para el ambientalismo (Taylor y Buttel, 1992). Naturalmente, algo así de potente y provocador no puede sucumbir sin luchar y el mundo de la política ambiental está lleno de controversias sobre cómo se determinará la idea de lo global y se usará en el establecimiento de la ley y la política ambiental. La diferencia entre la interpretación de las emisiones globales de gases de invernadero en 1990 proferida por el Instituto de Recursos Mundiales con sede en Washington y la reinterpretación del Centro para la Ciencia y el Medio Ambiente con sede en Nueva Delhi es un ejemplo clásico de la diferencia que puede suponer la perspectiva en la formulación del «ambientalismo global»: ¿son todos los países igualmente responsables del calentamiento global o hay importantes diferencias en las responsabilidades del Norte y del Sur? (véase Agarwal y Narain, 1991; Tsing, 1997; Dove, 1994). Una gran diversidad de nuevos escritos en estudios ambientales aborda la cuestión del cambio ambiental global; parte de esa literatura trata de hacer más autoevidente la globalidad, mientras que otra parte de la academia cuestiona sus premisas. La recopilación de artículos editados por Wolfgang Sachs (1993) es especialmente crítica de los usos políticos de lo «global».

Una de las contribuciones académicas más apasionantes a los debates sobre el ambientalismo global es la investigación sobre la construcción histórica de la globalidad. La obra del historiador Richard Grove (1995) sobre las redes

[12] Para la construcción del proyecto ambiental del sur y el sureste asiático, véase también Arnold y Guha (1995); Grove, Damodaran, y Sangwan (1998); Li (1999).

que dieron lugar a la ciencia y la política ambientales desde el siglo XVII hasta el presente es paradigmática en este aspecto. En un revelador ensayo (Grove, 2004), por ejemplo, argumenta a favor de los orígenes de la noción del cambio climático global en correspondencia entre científicos de la Compañía Británica de las Indias Orientales y sus contrapartes en Gran Bretaña y en bases británicas en el Caribe y Australia. Señala que una serie de sequías locales en 1791 estarían conectadas por esta correspondencia científica para producir un marco global para entender el clima que ha florecido hoy en la producción institucionalizada de conocimiento.

Aun así no sólo debe producirse lo global como marco para la comprensión ambiental; lo local también es un producto cultural creativo. Las características y los límites de lo local se reformulan continuamente en relación con negociaciones particulares de construcción de paisaje y comunidad. «¿Quién es local aquí?», pregunta la edición del otoño del 96 del *Cultural Survival Quarterly, al* introducir la discusión sobre la política de la participación en el desarrollo. Estudios recientes han puesto en primer plano la imposición de las nociones de «comunidad» en la flora y la fauna y en las personas, pues esto ha sido promovido por ciertas escuelas, por un lado, y por las burocracias del desarrollo, por el otro (véase Barbour, 1995; Li, 1996). Pero los residentes también participan en la configuración de «comunidades» durante las negociaciones del conocimiento y la política ambiental. La antropóloga Susan Darlington (2004) describe cómo los monjes budistas en Tailandia se han reimaginado como «monjes de la ecología» para revitalizar los rituales comunitarios en defensa de los bosques de las aldeas. El pueblo que estudió tiene menos de sesenta años y está conformado por variopintos inmigrantes, pero, en el trabajo con un monje ecologista residente, los habitantes han formulado una espiritualidad nativa en la aldea para ordenar y proteger un bosque controlado por la comunidad.

La construcción de comunidad clasifica la vegetación y el paisaje así como a la gente. La antropóloga Ann Gold (2004) halló que los árboles de las mezquitas en la aldea que estudió en India se catalogan explícitamente como «extranjeros». Diferenciados de las acacias nativas a las que se parecen bastante, su carácter extranjero estimula el debate de la división entre la indigenidad y la influencia externa en las narraciones de los residentes sobre la historia del cambio de paisaje. El paisaje, como lo describen los aldeanos, contiene y organiza las divisiones entre lo local y lo extranjero; no cerca del territorio, sino dentro de la distribución de los árboles. En cada interacción entre la gente del pueblo, las plantas y la tierra se hace y se rehace una «ecología moral» localizadora.

Entre lo local y lo global, entra en juego una amplia gama de escalas regionales para explicar y cambiar nuestras imaginaciones del medio ambiente y para atraernos a nuevas prácticas; la nueva investigación le sigue la pista a su viabilidad y productividad. Por ejemplo, el historiador de la ciencia Warwick Anderson (2004) ha demostrado cómo la noción de los trópicos se formó a finales del siglo XIX y comienzos del XX a través de discusiones superpuestas sobre medicina, raza y medio ambiente.[13] Su investigación se centra en las Filipinas bajo el poder de los Estados Unidos, donde los determinismos ambientales «tropicales» del siglo XIX fueron reemplazados en el siglo XX por regímenes de mejoramiento científico, en los actualmente naturalizados parámetros de la higiene «tropical».

Una vez codificada, la noción de los trópicos ha sido extraordinariamente productiva en el cultivo de nuevas comprensiones de la diversidad biológica y cultural. ¿Dónde estarían nuestras perspectivas evolutivas, podría preguntarse, sin los trópicos? ¿Cómo crearíamos la emotiva riqueza del atractivo de la biodiversidad?[14]

Movimientos

Otra trayectoria de investigación reciente es la que aquí destaco de las publicaciones sobre los viajes y las transformaciones de los proyectos ambientales. En contraste con estudios anteriores que asumían una división perfecta entre los conocimientos y prácticas ambientales indígenas o del Tercer Mundo, por un lado, y la historia occidental del desarrollo y la conservación, por el otro, estas investigaciones exploran el atribulado espacio que conecta y reviste a ambas. Dado que los proyectos ambientales poderosamente institucionalizados se despachan desde las metrópolis hasta las periferias, surge una tensión entre la construcción de imperio o las pretensiones universalistas y las traducciones, adaptaciones o localizaciones que hacen que el proyecto triunfe o fracase en un lugar particular. La clase de investigación que describo indaga en esta tensión y, por ende, en las especificidades históricas y culturales de la conservación y el desarrollo.

[13] Véase también Arnold (1996).

[14] Considérese, por ejemplo, el capítulo inaugural del defensor de la biodiversidad *The Diversity of Life* de Edward O. Wilson, que pone a Wilson y a sus lectores en una selva lluviosa tropical llena de insectos, murciélagos y orquídeas, esperando una tormenta. Las tradiciones de estudio y narración sobre los trópicos crean la fuerza dramática para la aseveración moral-intelectual del libro: «Es la diversidad mediante la cual la vida crea y satura la selva lluviosa...» (1992:11).

Un caso ejemplar es la conversación académica sobre el uso y el abuso de la silvicultura científica en India. En el siglo XIX, la administración colonial británica introdujo la silvicultura científica alemana en la India. Era una ciencia de simplificación y recuento, orientada a la producción de madera, no a ni al el mantenimiento de la diversidad biológica (Rajan, 1994; Scott, 1998, c. 1). ¿Qué pasó con la silvicultura científica cuando arribó al paisaje indio? Los académicos no se ponen de acuerdo. El sociólogo Ramachandra Guha (1989) sostiene que al poner en la mira los problemas de orden y explotación, la silvicultura científica en India se convirtió en la ciencia colonial por excelencia. La resistencia campesina a los planes forestales constituyó un problema importante para este discurso colonial y lo forzó a cambiar para sopesar las infracciones de los campesinos. Por ejemplo, los silvicultores finalmente incorporaron el pastoreo y la quema en sus planes silvícolas porque los campesinos insistían en estas prácticas para su ganado; incapaces de detenerlos, los silvicultores eventualmente optaron por versiones controladas. La silvicultura se estableció así como régimen administrativo, moldeado por las condiciones del poder colonial y la lucha campesina.

El historiador Ravi Rajan (1994) discrepa, argumentando que la silvicultura científica se rerregularizó continuamente en encuentros de silvicultores a todo lo largo y ancho del Imperio Británico y dichos encuentros homogenizaron las prácticas de la metrópoli y la periferia. Las técnicas silvícolas se enseñaban y transferían en esas discusiones de todo el imperio; de ese modo, aunque la silvicultura es sin duda imperial y modernizante, no hay nada específicamente «colonial» en la silvicultura india. Las particularidades locales en la práctica silvícola se incorporaron a este plan científico centralizado; no fueron aplicadas a la fuerza por los campesinos indios.

El antropólogo K. Sivaramakrishnan (2004) ofrece una tercera perspectiva al mostrar cómo se transformaron los proyectos silvícolas en la India por las actividades de los silvicultores y el conocimiento práctico del paisaje desarrollado por ellos en parte mediante su participación en aspectos más amplios de la administración de la tierra. Sivaramakrishnan muestra que la producción continua de planes de trabajo forestales para la regeneración de los árboles *sal* en Bengala desafiaban los diseños uniformistas de la administración silvícola central; los silvicultores de la región sabían, por ejemplo, que los árboles no se regenerarían sin un techo selvático de edades diversas.

Tomados en conjunto, estos argumentos tejen una copiosa discusión interdisciplinaria que nos alerta sobre múltiples elementos de traducción y localización. La conversación demuestra la importancia de la interacción

académica de los subcampos que analicé anteriormente: la historia ambiental, la ecología política, los estudios de la ciencia y la antropología cultural. Estos autores destacan de maneras diversas la importancia de los legados del conocimiento científico, de los regímenes administrativos y de la resistencia campesina, de las complicadas y cambiantes relaciones entre los objetos materiales deseados — bosques, árboles— y los planes para producirlos y controlarlos, y de los variados estándares culturales y estéticos, así como de las formas de familiaridad de los participantes en el desarrollo forestal en diversos lugares. En la interacción de estos factores, podemos empezar a teorizar sobre la forma y los efectos del movimiento de los proyectos ambientales.

Los beneficios de este tipo de enfoque en un solo proyecto-en-movimiento de estudios del medio ambiente son enormes. Quizás el caso comparable al del sudeste asiático sería el de la academia discutiendo los efectos de la tecnología de súper producción arrocera de la Revolución Verde. Al contrario de la investigación silvícola india, que presta considerable atención a los efectos de la silvicultura en los bosques, las partes más interesantes del debate sobre la Revolución Verde en el sureste asiático no han tenido que ver con la reproducción de plantas, su cuidado y diversidad (si bien existe una enorme cantidad de literatura técnica sobre esos temas), sino sobre las categorías sociales sedimentadas por los cambios en la división del trabajo y las redefiniciones de familia, clase y comunidad asociadas a las nuevas tecnologías de producción arrocera.[15]

En el mapeo de la relación entre las tecnologías ambientales y las desigualdades sociales rurales es especialmente emocionante cuando tres prominentes científicos sociales trabajan juntos en el mismo distrito de Malasia sobre los efectos sociales de la Revolución Verde y obtienen diferentes resultados. Pienso en James Scott, Diana Wong y Gillian Hart, quienes trabajaron en el distrito Muda de Malasia durante los años 70 y 80. El estudio pionero de Scott (1985) encontró la resistencia campesina a la importación de nuevos esquemas de explotación, asociados con las tecnologías de la Revolución Verde; se centra en la cotidianidad de las «armas de los débiles» a través de las cuales algunos campesinos rechazan la legitimidad de los nuevos regímenes de ganancias. En diálogo con el estudio de Scott, Wong (1987) afirma en cambio que los

[15] Hay notables excepciones en las que la investigación atiende a plantas y relaciones sociales humanas, por ejemplo, la de James Fox sobre las simplificaciones de las cepas de arroz (1991) o las variedades de arroz ocultas como reliquias familiares de Virginia Nazarea Sandoval en los campos de la Revolución Verde (1995).

agricultores muda sólo se convirtieron en «campesinos» en este momento de la intensificación de capital. Antes de la economía de la Revolución Verde, densas redes vinculaban a los grupos familiares en asociaciones flexibles; cuando esas redes se disolvieron, los grupos familiares encabezados por hombres se convirtieron en unidades segregadas y sólo entonces se vieron motivados a participar en las formas de resistencia y denuncia que Scott describe como herencia campesina. Su identidad de clase particular se construye en esta reorganización de la familia y el género. Hart (1991) continúa la discusión sobre la construcción de las posiciones de clase y género. Ella también ve nuevas desigualdades entre mujeres y hombres, pero especialmente en relación con su ubicación separada en la división del trabajo y en la política local. Los campesinos son cooptados fácilmente a las denuncias quejumbrosas y «tras bambalinas» en las que se centra Scott; las mujeres, que no son admitidas en las redes de patronazgo local ni en las de la solidaridad étnico-religiosa, entre tanto, organizan protestas y boicots colectivos más formales en respuesta a la pérdida de su trabajo como trasplantadoras de arroz.

Estas conversaciones orientadas amplían la gama de herramientas y marcos que los académicos piensan aportar a nuestros análisis. Cada autor atiende a los efectos locales de un proyecto ambiental de viaje llamando la atención a los efectos que tendrán las nuevas formas de organización del paisaje natural-social en la clase, el género y la construcción de región. Al considerar estos trabajos en sus relaciones, nos recuerdan que las localizaciones de proyectos ambientales siempre tienen un efecto desigual en las poblaciones residentes, de modo tal que hombres y mujeres, viejos y jóvenes, ricos y pobres —como las distribuciones de especies arbóreas— se reconstruyen en las transformaciones ambientales.

Algunas contribuciones

Mi tercer ejemplo es una nueva trayectoria de investigación: las protestas y colaboraciones sociales implicadas en la producción de objetos, proyectos y posiciones políticas ambientales. El escrito de J. Peter Brosius (2005), sobre la antropología de los movimientos ambientales pasa revista a la literatura sobre la protesta y el debate en la política ambiental. Pero mi texto no cubrirá el mismo terreno. El área relacional que analizaré es la investigación que explora las diferencias entre *aliados* más que entre oponentes.

Los antropólogos están acostumbrados a una discusión de las perspectivas divergentes de grupos que, con diferencias de identidad e interés bien formuladas y de larga data, pugnan entre sí por asuntos políticos: pobladores

contra el Estado, hombres de frontera contra nativos, activistas contra corporaciones. La nueva investigación en la que tengo interés apunta más bien a la manera como se forman alianzas, y no enemistades, entre grupos disímiles: pueblos indígenas y ambientalistas urbanos, nacionalistas del sur y fundaciones de investigación del norte, pescadores y mamíferos marinos. El movimiento ambiental ha surgido de alianzas tan incomprensibles y poco fiables como las anteriores. Así también, aunque en otro tipo de relaciones, se han aliado las ciencias ambientales y los programas para la formulación de políticas, ya sea para el desarrollo o la conservación. La colaboración en investigación afronta la disparidad y la congruencia en la formación de proyectos ambientales; a menudo el objeto de investigación es una serie de malentendidos sutiles pero constitutivos que los participantes mismos están dispuestos a pasar por alto, o incluso a negar, al proponer el proyecto conjunto.[16]

La investigación de Amita Baviskar (2004; 1995) sobre los movimientos ambientales en los que participaban pueblos tribales en India es un maravilloso ejemplo para ilustrar este punto. En su estudio del movimiento que surgió para detener la Represa Narmada y del sindicato y del movimiento de protección forestal que surgió de él, Baviskar encontró importantes divisiones entre los líderes tribales y los ambientalistas urbanos que se movieron al área a apoyarlos. Su capacidad para trabajar juntos fue esencial para el éxito del movimiento, pero el trabajo conjunto implicaba producir metas comunes que no les recordaran las profundas divisiones en la manera como cada grupo entendía los aspectos del desarrollo sostenible y la identidad tribal. Este tipo de asociación es siempre tentativa e inestable; Baviskar halló que a finales de los años 90, la asociación entre los activistas urbanos y los líderes tribales se estaba desenmarañando a medida que los últimos se movían hacia una política de identidad tribal. Las tensiones contemporáneas no revelan únicamente las diferencias subyacentes; también resaltan la extraña y frágil eficacia de la colaboración anterior.

Conscientes de esta serie de preocupaciones, Yaakov Garb (1997) y Noel Sturgeon (1997) comenzaron un diálogo sobre los usos e interpretaciones internacionales del movimiento ecologista de influencia global Chipko para la conservación de los bosques en el Garwhal Himalaya del norte de la India. La historia de Chipko ha suscitado gran atención en el ámbito internacional, inspirando a activistas y académicos ambientalistas, aunque los usos de la historia de Chipko difieren bastante. Para Vandana Shiva (1989), Chipko

[16] Véase Keck y Sikkink (1998) y Rocheleau, Thomas-Slayter, y Wangari (1996).

es un movimiento nativo de mujeres; este Chipko inspira el ecofeminismo. Para Ramachandra Guha (1989), Chipko es un movimiento campesino que construye sobre siglos de resistencia anticolonial; este Chipko inspira la ecología social. Para Anil Agarwal (1975), Chipko es una expresión de los temas que inquietaban a Ghandi. Para Haripriya Rangan (1996), Chipko es un movimiento prodesarrollo. Si se empiezan a contar las apropiaciones internacionales, los Chipko proliferan con mayor libertad aún. Garb y Sturgeon discuten esta proliferación, defendiendo la importancia de las «traducciones» transformadoras como interpretaciones del movimiento Chipko entre un contexto y otro. En lugar de buscar la «cara real» de Chipko, su discusión nos dirige hacia la manera como se engranan las muchas representaciones del movimiento, permitiendo a los activistas locales y a los defensores internacionales de tipos bastante diferentes imaginar un objeto común, al menos por un momento. Estos tipos de colaboraciones quizás inapropiadas, y sin duda basadas en malentendidos, constituyen una característica esencial de cualquier movimiento social, bien sea en una movilización en un pueblo o en una campaña transnacional.[17]

Otra forma de acercar aspectos de colaboración empieza no con la movilización del movimiento, sino más bien con prácticas que crean puentes de alianza. La investigación de Nancy Peluso (1995) sobre la «contra cartografía» en Kalimantan es un ejemplo excelente. Peluso estudia el uso de la cartografía entre instituciones académicas y organizaciones no gubernamentales que trabajan con aldeanos para defender el control de la aldea sobre el territorio reforestado. Los mapas devienen lo que los académicos en estudios de la ciencia han llamado un «objeto límite», es decir, un objeto que agrupa variadas comunidades de interpretación por sus capacidades comunes de leer este objeto, si bien cada uno lo hace a su modo (Star y Griesemer, 1989). Los aldeanos traen convenciones de larga data para pensar espacios socialmente definidos en estos mapas de apariencia oficial; los cartógrafos se basan en las convenciones de territorialidad europea y colonial. La cartografía funciona como herramienta de alianza y apoyo porque traza estas tradiciones separadas para pensar sobre la tierra y los derechos en el mismo objeto: el mapa.

La cartografía se ha difundido rápidamente por todo el mundo como herramienta en los proyectos de defensa indígena (Poole, 1995). Esta disciplina es interesante en parte porque reúne la autoridad de lo técnico —

[17] En su introducción, Grove, Damodaran y Sangwan (1998) muestran cómo los desacuerdos sobre el movimiento Chipko también propiciaron los estudios sobre la historia de las selvas indias.

mejorado por la casi mágica presencia de la tecnología de los satélites y los computadores— y la autoridad de lo tradicional, el conocimiento local de los mayores. La cartografía puede inspirar también un proyecto participativo de construcción de comunidad, en el cual los deseos de los activistas de empoderamiento comunitario asumen un significado concreto en relación con el paisaje y sus lugares familiares.

Sin embargo, los proyectos de cartografía tienen un sentido diferente según el área. El continente americano ha producido informes especialmente entusiastas sobre el rol de la cartografía en la defensa de las comunidades indígenas (véanse, por ejemplo, los artículos sobre *Geomática,* edición especial del *Cultural Survival Quarterly,* diciembre de 1995). En los mejores casos, la población local pide mapas y se siente empoderada no sólo por la formación técnica, sino también por su capacidad de enredar su conocimiento local con la legislación de los derechos nacionales de la tierra. Los mapas, idealmente, son objetos límites que les parecen sólidos y correctos a los pobladores y al Estado. En el sureste asiático, sin embargo, los académicos y activistas han estado interesados en los problemas de la cartografía. Sin un contexto político-legal de alcance nacional que aclare la relación entre la cartografía y los derechos, los activistas locales y sus defensores han tenido que inventar formas de usar los mapas para elevar la discusión pública de los derechos comunitarios (Tsing, 1999): los límites entre comunidades pueden causar problemas (Fox, 1994), en ocasiones puede surgir una precedencia colonial inquietante (Zerner, 1994) y la carga simbólica del mapa en la producción de políticas favorables se vuelve debatible (Peluso, 1995). En este contexto, la fragilidad de las colaboraciones en cada nivel —internacional, nacional y población; académicos, defensores, ancianos; comunidades, vecinos, inmigrantes— es especialmente visible. Sin duda, esta fragilidad hace particularmente imponente y académicamente interesante la aparente solidez de las exitosas colaboraciones de América del Norte y del Sur. El trabajo intelectual en la comprensión de cómo suceden las coaliciones efectivas acaba de comenzar.

Nuevas preguntas, nuevos enfoques

En la descripción de estas trayectorias de investigación, soy consciente de que aún tengo que sugerir las imágenes y el vocabulario adecuados para comunicar su entusiasmo e integridad. He buscado evitar términos que, atrapados en las actuales batallas académicas, hacen que hasta las aseveraciones sin pretensiones parezcan palabras beligerantes, ya que creo que el apasionamiento

del campo que estoy presentando está en las combinaciones eclécticas y los marcos semielaborados que propagan la creatividad y hacen productivos los desacuerdos. Esto me deja con palabras viejas y aceptadas para transmitir ideas y marcos nuevos, emergentes. Aun incluso sin un vocabulario deslumbrante, es posible que puedan escucharse las preguntas fundamentales compartidas.

¿Cuál es el contexto para los problemas y luchas ambientales sobre los que cada uno más conoce? A medida que la retórica ambiental se despliega con mayor libertad cada vez, ¿cómo conocemos la diferencia entre los imperialistas que quieren apropiarse del planeta y los aliados locales? ¿Existe una forma «localmente apropiada» de promover la conservación? ¿Cuáles son las implicaciones prácticas de las nuevas formas de especialización ambiental? ¿Cómo se integran los conocimientos en la construcción de los movimientos ambientales? ¿Cómo apreciamos el poder y la independencia de la naturaleza, aún cuando lo que conocemos como naturaleza cambia en relación con nuestros programas humanos?

Es la urgencia en este tipo de preguntas lo que lleva a tantos estudiantes universitarios, así como a académicos jóvenes y establecidos, a la investigación en esta área. Por ahora, lo mejor que puedo hacer para catalogar esta teoría emergente es describirla como el estudio de la naturaleza en gestación.

Nota

Mi agradecimiento a Carole Crumley por organizar el simposio y por sus comentarios sobre la charla. Judith Mayer, Nancy Peluso y K. Sivaramakrishnan leyeron cada uno un borrador previo de este ensayo, y ofrecieron importantes aclaraciones y referencias; J. Peter Brosius, Michael Dove, Paula Ebron y Paul Greenough también aportaron sugerencias útiles. Me siento agradecido por su ayuda en la reflexión en estos asuntos.

Referencias

Abraham, Itty. 1998. *The Making of the Indian Atomic Bomb: Science, Secrecy, and the Postcolonial State*. Londres; Zed Press.

Agarwal, Anil. 1975. "Ghandi's Ghost Saves the Himalayan Trees". *New Scientist* 67:386-87.

Agarwal, Anil y Sunita Narain. 1991. *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism*. Nueva Delhi: Centre for Science and Environment.

Anderson, Warwick. 2004. "The Natures of Culture: Environment and Race in the Colonial Tropics." En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects*. Durham, NC: Duke University Press

Arnold, David. 1996. *The Problem of Nature: Environment, Culture, and European Expansion*. Oxford: Blackwell.

Arnold, David y Ramachandra Guha, eds. 1995. *Nature, Culture, and Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia*. Delhi: Oxford University Press.

Barbour, Michael. 1995. "Ecological Fragmentation in the Fifties". En William Cronon, ed., *Uncommon Ground,* 233-55. Nueva York: Norton.

Baviskar, Amita. 2004 "Tribal Politics and Sustainable Development". En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects*. Durham, NC: Duke University Press

Baviskar, Amita. 1995. *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*. Delhi: Oxford University Press.

Beinart, William. 1989. "Introduction: The Politics of Colonial Conservation." *Journal of Southern African Studies,* Edición especial sobre las políticas conservacionistas en el sur de África, 15(2): 143-61.

Beinart, William. 1984. "Soil Erosion, Conservationism, and Ideas about Development: A Southern African Exploration, 1900-1960." *Journal of Southern African Studies* 11(1): 52-83.

Beinart, William y Peter Coates. 1995. *Environment and History: The Taming of Nature in the U.S.A and South Africa*. Londres: Routledge.

Berglund, Eeva. 1998. *Knowing Nature, Knowing Science*. Cambridge Reino Unido: White Horse Press.

Blaikie, Piers. 1985. *The Political Economy of Soil Erosion*. Londres: Methuen.

Blaikie, Piers y Harold Brookfield, eds. 1987. *Land Degradation and Society*. Londres: Methuen.

Brockway, Lucille. 1979. *Science and Colonial Expansion*. Nueva York: Academic.

Brosius, J. Peter. 2005. "The Politics of Ethnographic Presence: Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements". *New Directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Edited by Crumley, Carole with A Elizabeth van Deventer and Joseph J. Fletcher. Pp.150-175. New York: AltaMira Press.

Brosius, J. Peter. 1997. "Prior Transcripts, Divergent Paths: Resistance and Acquiescence to Logging in Sarawak, East Malaysia". *Comparative Studies in Society and History* 39(3): 468-510.

Croll, Elisabeth, y David Parkin, eds. 1992. *Bush Base: Forest Farm: Culture, Environment, and Development*. Londres: Routledge.

Cronon, William, ed. 1995. *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. Nueva York: Norton.

Cronon, William. 1993. "The Uses of Environmental History." *Environmental History Review*. (Pall): 1-22.

Cronon, William. 1992. "A Place for Stories: Nature, History, and Narrative." *Journal of American History* 78(4): 1347-76.

Darlington, Susan. 2004 "Practical Spirituality and Community Forests: Monks, Ritual and Radical Conservatism in Thailand". En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects*. Durham, NC: Duke University Press

Denevan, William. 1992. "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492." *Annals of the Association of American Geographers* 82(3): 369-85.

Dove, Michael. 1994. "North-South Differences, Global Warming, and the Global System". *Chemosphere* 29(5): 1063-77.

Dove, Michael. 1993. "A Revisionist View of Tropical Deforestation and Development." *Environmental Conservation* 20(1): 17-24.

DuPuis, Melanie y Peter Vandergeest, eds. 1996. *Creating the Countryside: The Politics of Rural and Environmental Discourse*. Filadelfia: Temple University Press.

Ellen, Roy. 1999. "Forest Knowledge, Forest Transformation: Political Contingency, Historical Ecology, and the Renegotiation of Nature in Central Seram". En Tania Murray Li, ed., *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power, and Production*. Singapur: Hardwood.

Fairhead, James y Melissa Leach. 1996. *Misreading the African Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fox, Jefferson. 1994. "Mapping Customary Lands: A Tool for Forest Management". Artículo presentado en el encuentro annual de la Asociación de Estudios Asiáticos, Boston, Mass.

Fox, James. 1991. "Managing the Ecology of Rice Production in Indonesia". En Joan Hardjono, ed., *Indonesia: Resources, Ecology, and Environment,* 61-84. Singapur: Oxford University Press.

Garb, Yaakov. 1997. "Lost in Translation: Toward a Feminist Account of Chipko". En Joan Scott, Cora Kaplan y Debra Keates, eds., *Transitions, Environments, Translations,* 273-84. Nueva York: Routledge.

Gold, Ann. 2004 "Foreign Trees: Lives and Landscapes in Rajasthan." En Greenough and Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects.* Durham, NC: Duke University Press.

Greenough, Paul, y Anna Tsing, eds. 2004. *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects.* Durham, NC: Duke University Press

Grove, Richard. 2004. "The East India Company, the Australians, and the El Nino: Colonial Scientists and the Discourse of Climatic Change and Teleconnections between 1770 and 1930". En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects.* Durham, NC: Duke University Press.

Grove, Richard. 1995. *Green Imperialism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Grove, Richard, Vinita Damodaran y Satpal Sangwan, eds. 1998. *Nature and the Orient: Essays on the Environmental History of South and Southeast Asia.* Nueva Delhi: Oxford University Press.

Guha, Ramachandra, ed. 1994, *Social Ecology.* Delhi: Oxford University Press.

Guha, Ramachandra. 1989. *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya.* Berkeley: University of California Press.

Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World.* Londres: Routledge.

Hart, Gillian. 1991. "Engendering Everyday Resistance: Gender, Patronage, and Production Politics in Rural Malaysia." *Journal of Peasant Studies* 19(1): 93-121.

Harvey, David. 1996. *Justice, Nature, and the Geography of Difference.* Cambridge, Mass: Blackwell.

Hayden, Corinne. 2000. "When Nature Goes Public: An Ethnology of Bio-Prospecting in Mexico." Ph.D. dissertation, University of California, Santa Cruz.

Hecht, Susanna, y Alexander Cockburn. 1990. *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*. Nueva York: HarperCollins.

Johnson, Stanley. 1993. *The Earth Summit*. Londres: Graham and Trotman,

Juma, Calestous. 1989. *The Gene Hunters: Biotechnology and the Scramble for Seeds*. Princeton: Princeton University Press.

Keck, Margaret y Kathryn Sikkink. 1998. *Activists beyond Borders: Transnational Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Kuletz, Valerie. 1998. *The Tainted Desert: Environmental Ruin in the American West*. Nueva York; Routledge,

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno y Steve Wolgar. 1986 (1979). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. 2a. ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Li, Tania, ed. 1999. *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power, and Production*. Londres: Harwood Academic Press.

Li, Tania. 1996. "Images of Community: Discourse and Strategy in Property Relations." *Development and Change* 27(3): 501-27.

Lowe, Celia. 2000. "Global Markets, Local Injustice in Southeast Asian Seas: The Live Fish Trade and Local Fisheries in the Togean Islands of Sulawesi, Indonesia". En Zerner, ed., *Peoples, Plants, and Justice*. Nueva York: Columbia University Press.

Lowe, Celia. 1999. "Cultures of Nature: Mobility, Identity, and Biodiversity Conservation in the Togean Islands of Sulawesi, Indonesia." Ph.D. dissertation, Yale University.

MacKenzie, John, ed. 1990. *Imperialism and the Natural World*. Manchester: Manchester University Press.

Marcus, George, 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 25: 95-117.

Milton, Kay. 1996. *Environmentaiism and Cultural Theory*. Londres: Routledge.

Milton, Kay. 1993. *Environmentaiism: The View from Anthropology.* Londres: Routledge.

Nazarea Sandoval, Virginia. 1995. *Local Knowledge and Agricultural Decision Making in the Philippines.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Neumann, Roderick, 1998, *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa.* Berkeley: University of California Press

Peet, Richard, y Michael Watts. 1996a. "Liberation Ecology: Development, Sustainability, and the Environment in an Age of Market Triumphalism." En Peet y Watts, eds., *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* Nueva York: Routledge, 1-45.

Peet, Richard, y Michael Watts, eds. 1996b. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* Nueva York: Routledge.

Peluso, Nancy. 2004. "Territorializing Local Struggles for Resource Control: A Look at Environmental Discourses and Politics in Indonesia." En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects.* Durham, NC: Duke University Press.

Peluso, Nancy. 1996. "Fruit Trees and Family Trees in an Anthropogenic Forest: Property Rights, Ethics of Access, and Environmental Change in Indonesia." *Comparative Studies in Society and History* 38(3): 510-48.

Peluso, Nancy. 1995. "Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia." *Antipode* 27(4): 383-406.

Peluso, Nancy. 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java.* Berkeley: University of California Press.

Peters, Pauline. 1994. *Dividing the Commons: Politics, Policy, and Culture in Botswana.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Poole, Peter. 1995. *Indigenous Peoples, Mapping, and Biodiversity Conservation.* Washington, D.C.: Biodiversity Support Program.

Rajan, Ravi. 1994. "Imperial Environmentalism: The Agendas and Ideologies of Natural Resource Management in British Colonial Forestry, 1800-1950". Disertación para optar al Ph.D., Oxford University.

Rangan, Haripriya. 1996. "From Chipko to Uttaranchal: Development, Environment, and Social Protest in the Garwhal Himalayas, India." En Peet y Watts, eds., *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* Nueva York: Routledge, 205-26.

Rangan, Haripriya. 1993. "Of Myths and Movements: Forestry and Regional Development in the Garwhal Himalayas." Disertación para optar al Ph.D., University of California, Los Angeles.

Rocheleau, Diane, Barbara Thomas-SIayter, y Ester Wangari, eds. 1996. *Feminist Political Ecology.* Londres: Routledge.

Roe, Emery, ed. 1995. *World Development,* Special issue, 23(6): 1005-69.

Sachs, Wolfgang, ed. 1993. *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict.* Londres: Zed Press.

Schmink, Marianne, y Charles Wood. 1992. *Contested Frontiers in Amazonia.* Nueva York: Columbia University Press.

Schroeder, Richard. 1993. "Shady Practice: Gender and the Political Ecology of Resource Stabilization in Gambian Orchards/Gardens." *Economic Geography* 69(1): 319-65.

Scott, James. 1998. *Seeing Like a State.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven, Conn.: Yale University Press,

Shiva, Vandana. 1989. *Staying Alive: Women, Ecology, Development.* Londres: Zed Books.

Showers, Kate. 1989. "Soil Erosion in the Kingdom of Lesotho: Origins and Colonial Response, 1830s-1950s." *Journal of Southern African Studies* 15(2): 263-86.

Sivaramakrishnan, K. 2004. "Scientific Forestry and Genealogies of Development in Bengal." En Greenough y Tsing, eds., *Imagination and Distress in Southern Environmental Projects.* Durham, NC: Duke University Press

Sivaramakrishnan, K. 1996. "Forest Politics and Governance in Bengal, 1794-1994." Disertación para optar al título de Ph.D., Yale University. Soule, Michael. 1995. "The Social Siege of Nature." En Michael Soule y Gary Lease, eds., *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction,* 137-70. Washington, D.C.: Island Press.

Star, S. L., y J. R. Griesemer. 1989. "Institutionalized Ecology, 'Translations,' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39." *Social Studies of Science* 19: 387-420.

Sturgeon, Noel. 1997. "Strategic Environmentalisms." En Joan Scott, Cora Kaplan, y Debra Keates, eds., *Transitions, Environments, Translations,* 285-91. Nueva York: Routledge.

Taylor, Peter. 1992. "Re/Constructing Socio-Ecologies: System Dynamic Modeling of Nomadic Pastoralists in Sub-Saharan Africa." En Adele Clarke y Joan Fujimura, eds., *The Right Tool for the Job: At Work in Twentieth-Century Life Sciences,* 115-48. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Taylor, Peter. 1988. "Technocratic Optimism, H. T. Odum, and the Partial Transformation of Ecological Metaphor after World War II." *Journal of the History of Biology* 21(2): 213-44.

Taylor, Peter y Ann Blum. 1991. "Ecosystems as Circuits: Diagrams and the Limits of Physical Analogies." *Biology and Philosophy* 6: 275-94.

Taylor, Peter, y Frederick Buttel. 1992. "How Do We Know We Have Global Environmental Problems? Science and the Globalization of Environmental Discourse". *Geoforum* 23(3): 405-16.

Tsing, Anna. 2005. "Nature in the Making". *New Directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Edited by Crumley, Carole with A Elizabeth van Deventer and Joseph J. Fletcher. Pp. 3-23. New York: AltaMira Press.

Tsing, Anna. 1999. "Becoming a Tribal Elder and Other Green Development Fantasies." En Li, ed., *Transforming the Indonesian Uplands: Marginaiity, Power, and Production.* Londres: Harwood.

Tsing, Anna. 1997. "Environmentalism: Transitions as Translations." En Joan Scott, Cora Kaplan, y Debra Keates, eds., *Transitions, Environments, Translations,* 253-72. Nueva York: Routledge.

Willems-Braun, Bruce. 1997. "Buried Epistemologies: The Politics of Nature in (Post)colonial British Columbia." *Annals of the Association of American Geographers* 87(1): 3-31.

Wilson, Edward O. 1992. *The Diversity of Life.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Wong, Diana. 1987. *Peasants in the Making: Malaysia's Green Revolution.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Worster, Donald. 1988. "Doing Environmental History." En Donald Worster, ed., *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History,* 289-307. Cambridge: Cambridge University Press.

Worster, Donald. 1985. *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*. Nueva York: Oxford University Press.

Worster, Donald. *et al*. 1990, "A Roundtable: Environmental History." *Journal of American History* 76(4): 1087-147.

Zerner, Charles. 2005. "Sounding the Makassar Strait: The Political Economy of Authority in an Indonesian Marine Environment." En Charles Zerner, ed., *Culture and the Question of Rights in Southeast Asian Environments*. Raleigh, N.C.: Duke University Press.

Zerner, Charles, ed. 2000. *People, Plants, and Justice*. Nueva York: Columbia University Press.

Zerner, Charles. 1994. "Through a Green Lens: The Construction of Customary Environmental Law and Community in Indonesia's Maluku Islands." *Law and Society Review* 28(5): 1079-122.

Chingaza

La cuestión ecológica en Marx

Enrique Dussel[1]
Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa, México
dussamb@servidor.unam.mx

Una *Ética de la Liberación* debe tratar decididamente un tema esencial: la cuestión ecológica; pero lo hará a *su manera*. Una vez más Marx vendrá en su ayuda. Tomemos este tema como un ejemplo del discurso de la *Ética de la Liberación*, y lo desarrollemos con la mayor simplicidad posible para la fácil comprensión del lector.

Por lo general el tema ecológico ronda la destrucción de la vida en la tierra por una tecnología devastadora. Sin embargo, la esencial no es tanto la tecnología sino el criterio de subsunción de la dicha tecnología en el proceso de producción del sistema capitalista en vigor. La tecnología es el *efecto* del uso de un *criterio* que es la causa de la extinción de la vida en el Planeta. Veamos entonces dicha causa fundamental.

[1] Profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria). Licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia en La Sorbonne de Paris y licenciado en teología en Paris y Münster. Su mayor contribución es la Filosofía de la Liberación, donde critica el método filosófico clásico y propone la Analéctica como un nuevo método de pensamiento crítico integral sobre la realidad humana. Algunas de sus obras son: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000)* editado con Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009); *Frigørelsesfilosofi, Forlaget Politisk Revy, København* (2008); *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009); *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007); *Materiales para una política de la liberación* (2007); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998); *Filosofía de la cultura y la liberación* (2006); *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»* (1992); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»* (1990); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983); *Filosofía de la liberación* (1977); *América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* (1973); *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974); *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972).

Paradójicamente -ya que algunos atribuyen a Marx una posición a tal punto antropocéntrica[2] que de ello se derivaría un desprecio radical por la naturaleza[3]-, Marx ha situado el problema ecológico de tal manera que tiene hoy una gran actualidad en todo el mundo, ya que la cuestión ecológica es de vida o muerte para la especie humana en cuanto tal. En su mayoría los movimientos ecológicos tienen poca conciencia y hasta ceguera «económica». No ven ninguna relación entre la ecología y el capital. Marx puede ayudarnos a *situar* la problemática dentro de una visión más *concreta* y *crítica* que permitiría un desarrollo inesperado de la *Ética de la Liberación Ecológica*, recuperando la importancia de la viviente corporalidad humana-, más allá de la ingenuidad de algunos ecologistas que, con toda buena voluntad, «hacen el juego al capital»-.

Partamos de un texto tardío de Marx, de 1875:

> Primera parte del párrafo [del Programa de Gotha]: *El trabajo es la fuente (Quelle) de toda riqueza y de toda cultura.* El trabajo *no es la fuente* de *toda* riqueza -comienza a explicar Marx-. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza, de la fuerza de trabajo del hombre [...] En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como *propietario frente a la naturaleza*, primera fuente (*sic*) de todos los medios y objetos del trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora supernatural*; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre *que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo,* tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo (Marx, 1970:15).

En este largo texto pueden observarse claramente lo siguiente: en primer lugar, que el trabajo no es fuente de «toda» riqueza, sino de algunas; en segundo lugar, que la naturaleza es la fuente de todas las riquezas *naturales*, que son las

[2] Recuerdo una discusión acalorada con ecologistas norteamericanos en California, los cuales montaron en cólera cuando hablé de Marx. Para ellos era un «antropocéntrico» irrecuperable. En realidad este artículo es una respuesta a ellos.

[3] Es más, el actual desastre tanto de los países del capitalismo avanzado como los países que estuvieron dentro del horizonte del socialismo real –este último fue fruto de la aplicación del *criterio* del «aumento de la tasa de producción» estalinista- sería una conclusión de la adopción por el mito tecnologista que Marx había criticado.

condiciones (como medios y objetos) de toda producción posible; en tercer lugar, que el capitalismo ha distorsionado la relación persona-naturaleza, al hacer de la naturaleza una posesión o propiedad de algunos con exclusión de otros (que no tienen propiedad ninguna), con lo que se pervierte una *relación* adecuada con ella[4]; en cuarto lugar, ésto es posible porque unos dominan a los otros (la «relación social» como fuerza o coacción política legítima).

Marx ha afirmado enfáticamente que en el capitalismo todo valor «de cambio» tiene como única substancia al trabajo vivo, al trabajo de la persona humana. De ello, algunos, han deducido que Marx no da *ningún* «valor» a la naturaleza. Hay aquí una confusión conceptual y terminológica que debemos aclarar.

1. Valor «ecológico», valor de uso y valor de cambio

Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) como el trabajo vivo (la persona como comunidad) no pueden tener ningún valor «de cambio» (lo llamaremos valor «económico»[5]), porque son la «fuente» tanto del valor «de uso» (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor «de cambio» (sólo la persona humana del trabajador). En esto estriba, desde ya, la posición ético-política y económica del «ecologismo» de Marx. Expliquémonos.

En la teoría de la renta, Marx clarifica admirablemente que la «tierra» no puede tener valor «de cambio», porque no es fruto de un trabajo humano. Es decir, no puede tener valor «de cambio», porque no hay objetivación de vida humana en ella, en cuanto *naturaleza no trabajada*, en tanto no-cultura ni agricultura todavía:

> *La tierra* [...], en el estado originario en que proporciona al hombre víveres, medios de subsistencia ya listos para el consumo, existe *sin intervención de aquél* (Marx, 1979:193).

[4] Contra lo que muchos opinan, Marx se opone a que la distribución de la propiedad sea lo más importante; lo esencial se encuentran en el nivel práctico de las *relaciones entre personas*: «La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción [...] El socialismo vulgar [hoy diríamos: estaliniano] trata la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, expone el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución» (Marx, 1970:25 y 22). Las «condiciones de producción» no son sólo los «medios de producción» (la propiedad social del socialismo real), sino igualmente el *poder participar comunitariamente* en el «control» de la organización, planificación, proceso de trabajo de la producción misma (nivel que el burocratismo estalinista nunca institucionalizó).

[5] Esta denominación, «valor *ecológico*», la proponemos para mejor comprensión de los «movimientos ecologistas» -que no tienen necesidad de conocer la terminología económica o marxista-.

Marx compara a la tierra con el mismo trabajo vivo. Ambos no son fruto o producto del trabajo humano, y por ello no pueden tener valor «de cambio»:

> El *precio de trabajo* o el *precio de la tierra* y el suelo (o de las fuerzas naturales en general) son las únicas expresiones *irracionales (irrationellen)* de este tipo. El *precio de la tierra* es irracional, ya que un precio adecuado es la expresión monetaria del valor, pero no puede haber valor [de cambio] cuando no hay trabajo materializado en dicha cosa [...] De la misma manera es irracional la expresión: *Precio del trabajo* (Marx, 1927, f.1335, p. 2190, 5-515).[6]

Sólo los productos del trabajo humano tienen valor «de cambio», porque gracias a dicho tipo de valor[7] los productos pueden intercambiarse por otros, igualmente producidos. Este valor del producto hace de la cosa una «mercancía» (cosa económica). Lo que se les ha pasado desapercibido a los críticos ecologistas de Marx es que, justamente aquí, se encuentra el *principio ecológico por excelencia* de toda teoría ecológica posible. Es decir, una «ecología» centrada en la dignidad de la vida de la naturaleza que se distinga de una económica-antropocéntrica[8]. Me explico.

[6] Véase Dussel, 1988:172ss. Debo indicar, sinceramente, que esta doctrina de Marx se encuentra, exactamente, en la línea del principio clave de toda la moral kantiana, o de un Jürgen Habermas o K.O.Apel, o en general de todas las éticas de Occidente, en aquello de que la Persona es un fin y no un Medio; es decir, la dignidad de la persona es el criterio absoluto de dichas éticas (y también de la Ética de la Liberación). Pero al mismo tiempo, se habla se habla frecuentemente del «salario» como precio del trabajo, y se pretende que debe ser «justo», lo cual es una *contradictio terminorum*, como pudiendo no ser contradictorio a la dignidad de la persona; o se habla de la propiedad privada como de derecho natural (desde Bodin o Locke, no advirtiendo que se excluye a la mayoría que no tienen propiedad de este derecho; es decir, porque los pobres no tienen propiedad deben venderse en el sistema de asalariados). Marx, por el contrario, en una posición más coherente con el criterio ético de las mismas morales kantiana, liberal (que reconoce una «igualdad» política pero no económica), muestra que la tierra y el trabajo no tienen valor «de cambio», sino «dignidad» impagable, infinita (en realidad se encuentran en «otro orden»: en el orden de las *causas,* mientras que el valor «de cambio» o el precio se sitúan en el orden de los *efectos*). ¡Quién hubiera dicho que Marx era más consecuente con la esencia misma de las éticas de Occidente! (o con el principio de la prioridad absoluta de la persona humana, que es lo mismo).

[7] Debo indicar que el «Marx tardío» -del 1872 a 1873- distinguirá por vez primera en su vida entre «valor» y «valor de cambio», para clarificar la cuestión sería necesario una explicación que nos alejaría del tema actual (Véase Dussel, 1990, cap. 5, donde se trata toda la cuestión de la «Segunda edición» de 1873 de *El Capital*).

[8] La economía no puede dejar de ser «antropocéntrica», porque sin trabajo humano no hay relaciones *formales* económicas, ya que son intrínsecamente relaciones sociales (o comunitarias), y no puede existir sin humanidad. De todas maneras no creo, por otra parte, que pueda hablarse de «derechos de la naturaleza», porque la naturaleza no puede ser sujeto libre de derechos. Los que tienen «derechos ecológicos» inalienables son las «generaciones *futuras*» -y de ellos deberá hablarse mucho más clara y profundamente en tiempos venideros-. Sería una especie de proyección antropomórfica, hablar de «derechos de la naturaleza», como sería antropocéntrica negar la dignidad de la naturaleza.

Si efectuamos una analogía tendríamos la siguiente proporción (que sintetizamos en el siguiente esquema):

Valor ecológico, valor de uso y valor de cambio

Dignidad	*Utilidad*	*Formalmente económico*
Valor *ecológico*, natural, físico, real	Valor *de uso*: a. Natural / b. Producido	Valor *de cambio* (económico)
Nivel 1 (VE)	Nivel 2 (VU)	Nivel 3 (VC)
Naturaleza Producto del trabajo humano		

VE: valor económico; VU: valor de uso; VC: valor de cambio

Para entendernos, y para crear un «lenguaje» que permita entroncar dos muy diversos «juegos de lenguaje» (el de los movimientos ecologistas y de los economistas, con intención ética, por mi parte), podríamos decir que «valor *ecológico»* (o lo que tradicionalmente se denominaba «valor ontológico», el *bonum* trascendental medieval) es una determinación que se corresponde a la cosa como tal, por ser real, natural, momento del cosmos[9].

La «dignidad» (*dignitas, Würdigkeit* para Marx) es un momento de la «cosa» (*Sache* o *Ding* para Marx) en cuanto tal; mientras que el «valor» (*Wert* en Marx) es una cualidad natural o adventicia que no toca la substancia de dicha cosa. La «dignidad» se es (ser); el «valor» se tiene (tener). Esto es lo que afirma Marx con aquello de que la tierra y la persona, y por ello el trabajo vivo (realidades «naturales» con respecto al trabajo humano, pero «frutos» de la naturaleza) no tienen valor «de cambio», porque tienen «dignidad»[10]. Se podrían así establecer las siguientes proporciones analógicas:

VE/VUa. = VUb./VC

[9] En nuestra *Filosofía de la Liberación*, (1977), lo hemos denominado la nota real de la cosa en cuanto «de suyo», anterior a la existencia del homo sapiens (y el mismo homo sapiens como «cosa» fruto de la evolución *natural*).
[10] En nuestra obra *El último Marx* (1863-1882), capítulo 10, hemos expuesto esto con algún detalle.

Es decir, el «valor ecológico» (o fruto de la naturaleza, nivel 1, VE) es al «valor de uso *natural*» (nivel 2, VU a.), en igual proporción analógica que el «valor de uso *producido*» (VU b.) lo es con respecto al «valor de cambio» (nivel 3, VC). El «valor ecológico», que es una nueva determinación, la dignidad (de la tierra y el trabajo vivo), proceden de la acción natural; así como el valor de uso procede de su substancia productora, el trabajo vivo. El «valor de uso *natural*» (VUa.) no es sino el «valor ecológico» en función de una posible necesidad humana (para la cual dicha cualidad o riqueza natural es «útil»). De la misma manera, el «valor de cambio» no es sino el «valor de uso *producido*» (VUb.) en función de un posible acto de intercambio con otra mercancía (para la cual es equivalentemente «valiosa» socialmente hablando). Marx nos daría así el sentido de una teoría (y una ética, como veremos) ecológica de la producción natural y humana (una, desde la producción del cosmos, de la realidad de las cosas y las personas, por el proceso de evolución natural de la vida sobre el planeta Tierra; la otra, productora del mundo económico o de la riqueza cultural o producida).

2. Ecología y Tecnología

Pero esto está lejos de ser lo más interesante que Marx sugiere a una Teoría o Ética de la Liberación ecológica. En efecto, lo esencial se encuentra en la tan conocida teoría del «plusvalor relativo». Para resumir la cuestión, desde un inicio, podría formularse así la estrategia argumentativa de Marx: así como los movimientos sociales de los trabajadores desde el siglo XVIII destruían las máquinas por entender que les «quitaban» trabajos (*jobs*), creyendo que ellas le quitaban sus puestos de trabajo, así los ecologistas de los siglos XX y XXI enjuician negativamente a la tecnología, creyendo que ella es la *causa* del deterioro ecológico de la tierra. En ambos casos se opusieron al efecto y no a la causa. La causa no fue tocada ni atacada, siguió incuestionada e invisible su curso triunfal y destructor de la vida en la naturaleza y de los trabajadores, de la persona humana en el caso de la mayoría de la humanidad. La *causa* es el capital, con respecto al cual tanto la máquina en particular como la tecnología en general son determinaciones internas subsumidas según su criterio esencial: el aumento de la tasa de ganancia (que supone aumento de plusvalor, fundamentalmente)[11] en el proceso de la competencia entre capitales.

[11] En el socialismo estalinista se trató, como hemos ya indicado, del criterio productivista del «aumento de la tasa de producción» (que puede ser tan fetichista y antiecológico, pero de manera esencialmente diferente de cómo opera el capital). Véase la cuestión en Hinkelammert (1984), en el tema sobre «El criterio de la maximización de las tasas de crecimiento económico», cuando dice: «Cuanto más el horizonte infinito del desarrollo técnico valora el proceso de crecimiento económico como su vehículo real, tanto más confiere también un valor intrínseco

e innato a la propia estructura socialista, que tiene en la tasa de crecimiento [de la producción] su pauta central de conducta» (p.143). Sin embargo, por no tener el socialismo real un mecanismo de actualización tecnológica (como la competencia capitalista en el mercado), se fue retrazando tecnológicamente a tal punto que se produjo la crisis total del sistema que todos conocemos. La «tasa de producción» era igualmente *tendencialmente descendente* (ley que nunca se había estudió en el socialismo real, pero que debía analógicamente cumplirse como en el caso del capital, aunque por otras razones, que sería largo explicar aquí, y para lo cual debe mediar una *crítica* «marxista» del socialismo estalinista.

El Capital *subsume*[12] al trabajo vivo, las condiciones de trabajo, etcétera, y las constituye como sus propias «determinaciones». La *tecnología*[13] es un medio de trabajo, una condición de la producción[14], una mediación cuya finalidad es aumentar la productividad de la fuerza de trabajo para disminuir el valor del producto o para bajar el costo de la capacidad de trabajo; es decir, aumentar el plusvalor relativo (y su tasa)[15]. Pero, y aquí se encuentra el punto central, el *criterio* para subsumir una nueva tecnología (por ejemplo, el automóvil a explosión a gasolina y no el automóvil eléctrico) tiene que ser siempre con «el aumento de la tasa de ganancia». Si una nueva tecnología, o un descubrimiento científico, permite a un capital (a una rama de capitales o a una nación capitalista) mayor tasa de ganancia, esa tecnología será elegida.

En efecto, la mejor tecnología o el aumento de la «composición orgánica del capital» (como la denominaba Marx), permite a un capital, una rama de capitales o una nación capitalista, producir mercancías *con menos valor*.

[12] Este concepto esencial de la teoría de Marx, «subsunción», debe estudiarse profundamente (Véase Dussel, 1985:148ss y 350ss.; 1988:266ss.; 1990:cap.1, sobre «El Capítulo 6 inédito». En *El capital* definitivo, quinta redacción de 1873, sólo nos quedarán unas pocas palabras al respecto (tomo I, cap.14; Ed.Siglo XXI, I/2, pp.615ss.; *MEGA* II, 6, pp.478ss.). Y fue así porque el tema debía tratarse en la última sección, posteriormente a la acumulación, sobre la «subsunción formal» y «material» (o real) del trabajo en el capital. Pero como esta última sección se eliminó (el *Capítulo 6* del 1865 quedó inédito) el tema de la «subsunción» no tuvo el lugar central que en realidad debió tener en la «lógica» de *El Capital*.

[13] Véase Dussel, 1983; y Marx, 1983. El tema de la tecnología aparece en Marx ya en su época de Bruselas, en 1845, en Londres desde 1851, en los *Grundrisse* en 1858, especialmente en los *Manuscritos del 61-63*, especialmente después de la «Teorías del plusvalor» (véase Dussel, 1988:262ss.), y posteriormente en torno al plusvalor relativo en los *Manuscritos del 63-65* y en la cuarta redacción (*El Capital* 1866, cap.4). Ahora que se tiene conciencia de la totalidad de sus trabajos (algunos inéditos) se deberían realizar investigaciones definitivas para indicar el proceso de la «Teoría de la tecnología» en Marx.

[14] Hasta aquí va dirigida a la producción del valor de uso, y por lo tanto es pericia y sus instrumentos, para aumentar la fuerza, precisión, etc.

[15] Ahora, en cambio, se trata de un medio material para aumentar *formalmente*, económicamente, la producción de valor (en cuanto tal) o potencialmente «valor de cambio».

Teniendo menos valor la mercancía adquiere en el mercado menor precio y compite con los otros capitales, ya que éstos, al tener peor tecnología (desde el punto de vista del puro valor de cambio) destruye a los otros capitales. La nueva tecnología es un requerimiento de vida o muerte del capital, y en el corto plazo (porque ningún capital puede sostenerse en la competencia por mucho tiempo produciendo mercancía con mayor valor a fin de desarrollar una tecnología ecológica, es decir, que tenga como criterio de subsunción en el proceso productivo la permanencia de la vida en el largo plazo).

De manera que la tecnología, tal como hoy la conocemos, no es sino *una* tecnología *de las posibles* y cuyo *criterio de realidad* o existencia[16] queda determinado por ser la que *mayor tasa de ganancia* produjo a corto plazo (y debe ser a corto plazo, porque la «competencia»[17] no permite largos plazos, porque en ese lapso el capital en cuestión habría sido aniquilado por la dicha competencia por otros capitales (individuales, ramas o naciones) más desarrollados, o tecnológicamente mejor implementados en cuanto a producir por unidad productos con *menor* valor y proporcionalmente más plusvalor).

Es decir, y esto es lo que se escapa a un cierto ecologismo ingenuo, *la tecnología* no es *en sí un factor destructivo de la vida en la naturaleza* (éticamente perversa por atentar contra la dignidad de la vida, que es en nuestro caso lo que interesa como lo más vulnerable de la naturaleza[18]), sino que lo peligroso es el «todo» que la usa y subsume para un fin antiecológico (éticamente perverso): el aumento cósico (y no humano ni ético) del plusvalor del capital. En este caso no es la tecnología la antiecológica sino el criterio cuya esencia

[16] Con esto queremos indicar lo siguiente: la tecnología que se nos describe en las Historia de la Tecnología moderna, de los últimos siglos, no es toda la tecnología «inventada» por la humanidad. La mayoría de los «inventos» tecnológicos o yacen en los archivos de patentes o fueron destruidos por el avance del capital (como por ejemplo la tecnología de telar de seda en la India que fue aniquilada por los textiles ingleses y sus soldados, de manera que hoy nadie puede volver a tejer la sede como en el siglo XVII). Un «invento» es *real* (para el capitalista) sólo y en tanto el capital lo haya «subsumido» en el proceso productivo. Es decir, si el capital con el criterio del aumento de la tasa de ganancia (que contiene entonces más plusvalor) incorporó una tecnología, sólo esta es *real*; el «invento» no incorporado por el capital es *posible* pero no *real*.

[17] El tema de la «competencia» debió ocupar a Marx en un segundo tratado tan extenso como el primero sobre «el capital», que nunca pudo escribir. La «competencia», además de otras funciones, es una mediación para implementar *nueva* tecnología (Véase Dussel, 1988:330ss., y 1990:397-405).

[18] Y contra su uso por parte de las «generaciones futuras», que son las que tiene «derecho» al uso de dicha naturaleza. El derecho de las generaciones futuras se deberá proclamar todavía, y legislar, para que haya fiscales ecológicos que en nombre de las generaciones futuras puedan acusar a los infractores de los crímenes antiecológicos.

[19] Su esencia es «valorizar el valor» (Véase Dussel, 1985:cap.7 y ss.).

es el capital[19]: el capital constituye a la naturaleza, a la vida y a la persona del trabajador como *mediaciones* para la «valorización del valor». Ha invertido el principio de toda ética: ha colocado a la persona como *medio*, y a las cosas (el plusvalor) como *fin* (ya Kant lo había formulado explícita y correctamente). La causa creadora del plusvalor (el trabajo vivo) es ahora una mediación del aumento cósico del plusvalor (fundamento de la ganancia). La naturaleza, la vida, por su parte, es para el capital (y no para la humanidad) algo *apropiable, explotable, pura mediación* sin dignidad propia (componente esencial de la realidad sin valor «de cambio», sin precio, diría Marx). Esta es la razón de la destrucción ecológica de la vida en la tierra, y lo peor es que el capital *no tiene ninguna posibilidad de establecerse a sí mismo un límite* (toda limitación es su total aniquilación como capital). Colocar al capital un límite ecológico es destruirlo en su esencia, es negar su propia «lógica», que consiste en luchar mortalmente (*homo homini lupus*) en la «competencia» por contrarrestar el tendencial descenso de la tasa de ganancia destruyendo todos los límites: *the civilicing power of capital*.

Por otra parte, *liberar a la tecnología* de las garras del capital no entra frontalmente como propósito de muchos de los movimientos ecologistas. Porque no saben lo que es el capital y como funciona. En los países periféricos esto se hace más perentorio, ya que es sabido que no puede extenderse a toda la tierra (al 80% de la humanidad menos desarrollado) el desarrollo tecnológico de los llamados países desarrollados (Estados Unidos, Europa occidental y Japón), porque la situación ecológica sería insostenible. De hecho, la explosión productiva de la China es un ejemplo de lo que se espera del desarrollo capitalista de dichos países periféricos (los efectos nocivos de la industrialización en China se hacen evidente en la contaminación de la ciudad de Beijing). La liberación ecológica de la tecnología de la subsunción realizada por el capital, es una tarea de conciencia ética, económica y de organización política actual.

Marx nos da así el marco teórico para desarrollar en tan urgente capítulo de la *Teoría y Ética de la Liberación ecológica*. Es decir, siendo el capital el fetiche que exige víctimas humanas en la historia presente, la tecnología se encuentra atrapada en una «relación social» (de perversidad ética), cuyo «destino» -para hablar como Heidegger, invirtiéndolo- puede cumplirse sólo «fuera» y «superando» la esencia del capital. La tecnología hoy es un instrumento del Fetiche. Será necesario liberarla para que sirva a la persona, a la comunidad como mediación para producir los bienes útiles para las necesidades básicas de la humanidad, como *fruto de la tierra y del trabajo comunitario de los seres humanos*.

La vida en la tierra debe ser hoy el «objeto» de una teoría ecológica, que supone una comunidad de reproducción ética de la vida, que permite una crítica radical del capital, como causa de la extinción de los recursos naturales (meros medios de producción sin dignidad propia) y de las mayorías de la misma humanidad (mera fuerza de trabajo sin ser considerada ante todo como personas). El postulado de la *vida perpetua* debería guiar nuestros pasos en el futuro.

Referencias

Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI: México.

Dussel, Enrique. 1988. *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI: México.

Dussel, Enrique. 1985. *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI: México.

Dussel, Enrique. 1983. *Filosofía de la producción*, Nueva América: Bogotá.

Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la Liberación*, Edicol: México.

Hinkelammert, Franz. 1984. *Crítica a la razón dialéctica*, DEI: San José.

Marx, Karl. 1983 [1851]. *Cuadernos tecnológico-históricos*, Universidad de Puebla: Puebla.

Marx, Karl. 1979 [1873]. *El Capital* I, Siglo XXI: México.

Marx, Karl. 1970. *Crítica al programa de Gotha* I, Ricardo Aguilera: Madrid.

Marx, Karl. 1927. *Manuscritos del 61-63*, folio 1335 (*MEGA* II).

Fosforito

El Umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal[1]

Vanessa Lemm[2]
Universidad Diego Portales, Chile
vanessa.lemm@udp.cl

Introducción

En el presente trabajo abordaré el concepto de biopolítica en Foucault a través del planteamiento que hace Nietzsche de la cuestión de la vida animal.[3] Nietzsche redescubre el rol central que juega la vida animal en la

[1] Este estudio forma parte de una investigación financiada por Fondecyt Chile (Proyecto nº 1085238). Para una versión anterior de este trabajo en inglés, ver Lemm, 2008. En el presente artículo se han usado abreviaturas para citar las obras de Nietzsche, las cuales el lector puede encontrar al final del articulo.

[2] Doctora en Filosofía de la New School for Social Research, Estados Unidos. Profesora Titular e investigadora del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Sus principales áreas de investigación son la historia del pensamiento político con especial énfasis en teoría política moderna y contemporánea, el pensamiento de Friedrich Nietzsche, filosofía de la cultura, la cuestión del animal y de la animalidad en la historia de la filosofía, culturas de la memoria. Ha sido profesora visitante en el departamento de filosofía y de ciencia política de la Northwestern University, Evanston; profesora asistente en el European College for Liberal Arts, Berlín. Es autora de varias publicaciones entre las que se encuentran "Gerechtigkeit" En *Nietzsche Wörterbuch*, (2010); *Michel Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo* (2010); *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (2009); «Nietzsche y el olvido del animal» (2009); "Nietzsches Vision eines neuen Adels" (2008) y con Juan Ormeño (eds.) *Hegel, Pensador de la actualidad* (2010) entre otros.

[3] En el debate contemporáneo sobre la cuestión de la vida animal pueden distinguirse dos comprensiones diferentes de lo que ésta implica. En la tradición anglo-norteamericana, la cuestión de la vida animal gira principalmente alrededor del estatus ético de los animales no humanos, sobre la pregunta de si los intereses de los animales merecen la misma consideración que intereses similares en los humanos y de si, por lo tanto, los animales tienen derechos (ver por ejemplo, Singer, 2004:xi). Por el contrario, en la tradición de la filosofía continental europea, la cuestión del animal concierne al estatus de la animalidad del ser humano, a la pregunta de si la continuidad entre lo humano y la vida animal requiere una reconsideración de nuestra comprensión «humanista» de la vida, de la cultura y la política. Mi manera de abordar la cuestión de la vida animal, cae dentro de la segunda tradición. Para un análisis de la cuestión de la vida animal en este segundo sentido véase también Atterton y Calarco, 2004:xv,xxv, y Wolfe, 2003.

autocomprensión del ser humano, en su política y su cultura.[4] Este artículo examina la manera en que la recuperación de la animalidad en la filosofía de Nietzsche contribuye a entender aquello que Foucault denomina el «umbral de modernidad biológica» (VS, 85).

Comenzaré con una breve presentación del concepto de biopolítica en Foucault para luego introducir el debate contemporáneo de la filosofía de Nietzsche desde el punto de vista de la biopolítica. Mi argumento sostiene que la comprensión nietzscheana de la relación entre animalidad y humanidad puede ser objeto de una interpretación nueva productiva si se la entiende como el desarrollo de una biopolítica afirmativa.[5] Mi argumento prosigue con la propuesta de que una biopolítica afirmativa percibe en la continuidad entre vida humana y animal una fuerza de resistencia al proyecto de dominación y control de los procesos vitales. Puesto que este proyecto de dominación divide la vida en especies de vida opuestas entre sí, la biopolítica afirmativa que desarrollo subvierte esta división y la reemplaza por la idea de un cultivo de una pluralidad de formas singulares de vida animal. De acuerdo a mi hipótesis, la visión de Nietzsche de una gran política futura ofrece un ejemplo de la manera en que el cultivo y el cuidado de la vida animal tienen el potencial de sobreponerse a la dominación biopolítica de la vida.

Biopolítica: un nuevo paradigma de poder político

Foucault distingue tres sentidos diferentes del término biopolítica.[6] En la *Historia de la sexualidad* utiliza el término biopolítica principalmente para definir un punto de inflexión en la historia del pensamiento político de Occidente que se manifiesta, a comienzos del siglo XVII, como una transformación radical del concepto tradicional de poder soberano.

En sus lecciones sobre *Defender la sociedad* Foucault toma el mismo término para referirse a las tecnologías y discursos que juegan un papel central en la emergencia del racismo moderno. Por último, en sus lecciones en *Nacimiento*

[4] Para una discusión más extensa de la recuperación de la animalidad de Nietzsche, véase Lemm, 2009a.

[5] Tomo el termino «biobolítica afirmativa» de Roberto Esposito, quien lo utiliza para distinguir «la política de la vida [*biopotenza*]» de «la política sobre la vida [*biopotere*]» (Esposito, 2006:23-41). Uno de los méritos del trabajo de Esposito es el de haber desafiado tanto a Foucault como a la concepción agambeniana de biopolítica, precisamente distinguiendo una manera en que la biopolítica puede ser concebida no sólo como una política negativa de dominación sobre la vida, sino también como una política de afirmación de una multiplicidad de formas diferentes de vida. Para una discusión del término «biopolíticas afirmativas» en Esposito, ver Campbell, 2006:2-22.

[6] Sobre los tres usos diferentes de la biopolítica en Foucault, véase Lemke, 2007:49-67.

de la biopolítica y en *Seguridad, territorio y población*, hace uso del término para describir la forma de racionalidad política que está en juego en el tipo de gubernamentalidad liberal. Estos usos diferentes del término biopolítica se superponen, ya que describen la discontinuidad histórica a partir de la cual, como afirma Foucault,

> Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder (VS, 85).

No debe confundirse la idea foucaultiana de que lo biológico se «refleja» en la existencia política con la idea de que biopolítica implica entender al Estado como un organismo, con la noción de que ella designa simplemente la entrada en la esfera de la discusión política y la toma de decisiones de cuestiones relacionadas con la vida biológica.[7] Ambas perspectivas presuponen una relación jerárquica entre vida y política.[8] Un ejemplo extremo de biopolítica moderna, que pone en cuestión la existencia del ser humano como ser viviente, se empleó en la ideología nazi de las diferencias de raza y etnia que supuestamente denotaban especies de seres humanos superiores e inferiores.[9]

Foucault sostiene que la biopolítica constituye una transformación en la naturaleza misma del poder político: «Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (VS, 85). Esta definición de biopolítica resulta crucial en varios aspectos. En primer lugar, Foucault adopta claramente la perspectiva de que el hombre moderno es un animal. En segundo lugar, la política de este animal concierne no sólo a su forma de vida, o lo que los griegos llaman *bíos*, sino también a su vida biológica o *zoé*.[10] Si para Aristóteles la existencia política de un ser humano presupone y trasciende a su animalidad, Foucault afirma que, al menos para los hombres modernos, la preocupación esencial de la vida política reside en el estatus de su animalidad y de su existencia biológica: «El hombre occidental

[7] Para un ejemplo de esta perspectiva, véase Gerhardt, 2004.
[8] Compárese con Lemke, 2007:19-34 y 35-46.
[9] Para una discusión de la relación entre biopolítica, racismo y totalitarismo véase Forti, 2006:9-32.
[10] Respecto de la importancia de la distinción entre *bíos* y *zoé* para la comprensión de la biopolítica, véase Agamben, 2003:9-23. La distinción entre *bíos* y *zoé* que ha introducido Agamben ha sido puesta en cuestión por Dubreuil, 2006:83-98.

aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente» (VS, 85). Un ejemplo menos extremo de este tipo de biopolítica puede hallarse en la forma en que hoy nos referimos a una calidad de vida superior o inferior, sugiriendo que el cuidado de la salud, el medio ambiente y la suma de capital humano acumulado determina la calidad de nuestra vida biológica.[11]

La noción foucaultiana de biopolítica depende de una comprensión de la animalidad en los términos de «vida del cuerpo y […] vida de especie» (VS, 87). Por razones de espacio, no podré discutir la comprensión de la vida animal en términos de vida del cuerpo, por lo que mi argumento se centrará en la idea de vida de la especie. La transformación de la vida animal del ser humano en vida de la especie es el tema recurrente en la genealogía de la ciencia política moderna que plantea Foucault partiendo de su aparición en el tema cristiano clásico del poder pastoral (STP, 139-159), (OES). El poder pastoral es una forma de poder orientada hacia la salvación que concibe a los sujetos políticos como miembros de una especie análoga a un rebaño de ovejas (STP, 170).[12] Puesto que la «salvación es esencialmente la subsistencia», «el alimento asegurado» y «las buenas pasturas», se trata de un poder político que se ocupa principalmente de la vida biológica del individuo (STP, 155). Foucault define el poder pastoral como «un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de guiarlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia» (STP, 192 y 219ss). Mientras el poder pastoral trata a los seres humanos como parte de la especie, también crea modos de individualización, o lo que Foucault denomina modalidades de *assujettissement* (STO, 184). En el discurso pastoral, «la relación de la oveja con quien la dirige es una relación de dependencia integral» porque es una «relación de sumisión de un individuo a otro» (STP, 207). Esta individualización se adquiere a través de dos procedimientos centrales, o técnicas de poder. La primera forma de individualización se da «por toda una red de servidumbre que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo y al mismo tiempo la exclusión del yo […], la exclusión del egoísmo como

[11] Para una discusión reciente de la relación entre biopolítica y capitalismo en la ideología neoliberal, véase Cooper, 2008.

[12] «Llegamos entonces a esta definición: el político es el pastor de los hombres, el pastor de ese tropel de seres vivos que constituye la población de una ciudad» (STP, 169s).

forma central, nuclear del individuo» (STP). La idea subyacente es que se deviene individuo esencialmente consagrándose al bienestar general, lo cual en este contexto significa resignar el propio yo en pos de los demás.[13]

La segunda tecnología de individualización que surge de considerar al ser humano como especie se lleva a cabo «por la producción de una verdad interior, secreta y oculta» (STP, 219). Esta verdad interior pertenece a cada uno de los individuos. El pastor toma a su cargo la identificación de cada individuo a través de la práctica discursiva de la confesión, que al mismo tiempo asegura la obediencia integral.[14] Para sintetizar, podría decirse que en la política pastoral, la existencia como ser viviente del ser humano es totalizada en la vida de la especie.- cada ser humano particular, en tanto ser viviente es subsumido en la totalidad de la especie-. En segundo lugar, la existencia como ser viviente del ser humano es particularizada en sujetos separados, aislados e individuales.[15]

Cuando el poder pastoral se convierte en biopolítica moderna, el gobierno sobre la vida de rebaño es interpretado en término de «regulación de las poblaciones» (VS, 87; STP, 44) y la población es concebida como «todos los individuos que pertenecían a una misma especie viviendo unos a lado de otros» (OES, 136).[16] En contraste con la política pastoral, el biopoder moderno sobre las poblaciones va de la mano de un incremento de las medidas abarcadoras,

[13] Es interesante que Foucault advierta que el surgimiento de un poder pastoral coincide con la desaparición del cuidado de sí clásico: «A partir del momento en que el cristianismo hace suya una cultura del yo, ésta fue puesta, en cierto modo, al servicio del poder pastoral, al punto que el *epimeleia heautou* se convirtió, esencialmente, en *epimeleia ton allon* – el cuidado de los demás- que era el rol del pastor. Pero en la medida en que la salvación individual es canalizada –al menos hasta cierto punto- a través de una institución pastoral cuyo objeto es el cuidado de sí, el cuidado de sí clásico desapareció, es decir, fue integrado y perdió gran parte de su autonomía» (DS, 278; compárese también con STP, 213s). Pero Foucault también advierte que, por ejemplo, durante el Renacimiento el resurgimiento del cuidado de sí tomó la forma de una resistencia contra el poder pastoral y coincidió con el restablecimiento de la idea de que puede hacerse una obra de arte de la propia vida (SGE, 285). Sobre los diversos movimientos y prácticas de resistencia contra el poder pastoral, compárese con STP, 244ss.

[14] Foucault define el poder pastoral cristiano como la «organización de un vínculo entre obediencia total, el conocimiento de sí, y la confesión a otra persona» (OES, II6). El filósofo afirma que, en el cristianismo, la guía de las conciencias de los individuos tiene como única función volverlos dependientes de quien los guía, del pastor por ejemplo, en lugar de ayudarlos a lograr el dominio de sí mismos: «el examen de conciencia en la época clásica era un instrumento de dominio, en este caso, por el contrario, es un instrumento de dependencia». (STP, 186).

[15] Según Foucault, cuando el poder pastoral se convierte en política moderna, sus «efectos inevitables son tanto la individualización como la totalización»: la racionalidad política del Estado biopolítico moderno es al mismo tiempo «individualizadora y totalitaria» (Foucault, 1994:325).

[16] Foucault insiste en que la población cae bajo la categoría de «especia humana» (*espèce humaine*), una idea novedosa para la época y que debe ser distinguida de la «humanidad» (*la genre humain*) (OES, 140).

de las evaluaciones estadísticas y de las intervenciones destinadas a la totalidad del cuerpo social (VS, 87). La vida de la especie como población deviene una entidad independiente, objetivable y medible- una realidad colectiva que somete a sus miembros a procesos de normalización-. Del mismo modo, la individualización de la existencia del ser humano como animal viviente es entregada así a los discursos de poder/saber de las nuevas ciencias humanas y naturales, principalmente cuando ellos se desarrollan en el ámbito de la sexualidad: «es por el sexo […] por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad» (VS, 92). Así, la técnica de la confesión, que se origina en el poder pastoral, es retomada, como la verdad propia, en la forma de un «secreto» del sexo «a la orden de conocerlo, de sacar (lo) a la luz» (VS, 93).

En la modernidad, el sistema de servidumbres que caracteriza a la política pastoral se convierte en una preocupación biopolítica para la protección de la salud de la población. Pero proteger algo implica el derecho al uso de la fuerza, incluyendo el derecho de dar muerte. Por ende, la paradoja con la que se enfrenta Foucault es cómo puede adquirir el derecho a matar un poder sobre la vida que busca preservar y reproducir la vida de la especie. La hipótesis de Foucault es que esto sucede por el desarrollo del racismo estadocéntrico moderno. El racismo, en primera instancia, implica una separación al interior «del continuo biológico de la especie humana» (DS, 230): las razas constituyen una forma biologicista de dividir a las especies en sub-grupos.

Esta división juega un papel central en la distinción entre yo y otro, amigo y enemigo, no ya en términos militares sino biológicos: «La muerte del otro, la muerte de la mala raza. De la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura» (DS, 231). El poder del Estado para matar es legitimado como un medio para proteger a la sociedad del riesgo biológico que representan las razas (DS, 232): La biopolítica deviene tanatopolítica de la muerte, esencialmente a través del racismo.[17]

Pero Foucault muestra también que esta regulación biopolítica de la vida genera resistencia, lo que Foucault llama contra-conductas. Estas conductas liberan al individuo del liderazgo de otros y motivan la «búsqueda de maneras

[17] «Grosso modo, creo que el racismo cumple la función de muerte en la economía del biopoder según el principio de la muerte de los otros. Es el reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o población, como elemento en una pluralidad unitaria y viviente» (GR, 267). Véase también «Puesto que la población no es más que aquello que está al cuidado del Estado por su propio bien, es claro que éste se encuentra autorizado a masacrarla de ser necesario» (Foucault, 2000:416).

de conducir la propia vida» (STO, 225). La resistencia al biopoder no trasciende el horizonte de «una especie viviente en un mundo viviente» (VS, 85). Por el contrario, «la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla» (VS, 86). La resistencia contrarresta los procesos de individualización, la constitución del sujeto en y a través de su transformación en especie, por medio de un cultivo y un cuidado de sí que redefine el estatus de la animalidad del ser humano.

La crítica de Foucault a la biopolítica, en tan política de la dominación de la vida animal del ser humano, aspira a crear la posibilidad de una relación diferente con el yo, una relación que separa al yo del rebaño sin aislarlo de los otros, ni de su propia vida animal. La fórmula para esta relación alternativa con el yo pasa a través de la cultura, a través de un cultivo de la naturaleza que, en lugar de dominar a esta última y a la vida animal, resalta su potencial creativo: «No tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su propia actividad creadora» (SGE, 270). El punto importante aquí es que Foucault entiende a la vida biológica del yo como una función de la creatividad en lugar de entender a la creatividad como una cualidad particular del yo. En contraposición a una ética sartreana existencialista de la autenticidad, Foucault busca desarrollar una ética de la libertad que se perfila como una «estética de la existencia» (SGE, 263).[18]

Nietzsche desde la perspectiva de la biopolítica.

Roberto Esposito ofrece la primera discusión abarcadora de la filosofía de Nietzsche dentro de un contexto foucaultiano de biopolítica. Esposito identifica en el pensamiento político de Nietzsche una biopolítica negativa y una positiva: una política sobre la vida (*biopotere*) y una apolítica de la

[18] Foucault reconoce que su noción de una «estética de la existencia» está inspirada por el proyecto de Nietzsche de dar estilo al propio carácter (GC 290.; SGE, 270). Tanto para Nietzsche como para Foucault, la realización de una «estética de existencia» depende de vencer el prejuicio que se encuentra en la sociedad moderna contra la vida. Por ejemplo, Nietzsche lamenta que el individuo experimente su singularidad (genio) como una «cadena de trabajo y carga» antes que como una fuente de la creatividad y sostiene que esto se debe en gran parte al conformismo y la presión normalizadora que define a la sociedad moderna (SE 6). Foucault expresa una preocupación semejante cuando dice que «lo que me golpea es el hecho de que, en nuestra sociedad, el arte sólo ha llegado a ser algo que es relacionado sólo a los objetos y no a los individuos o a la vida. Este arte es algo que esta especializado o es hecho por expertos que son artistas. ¿Pero no podríamos todos llegar a ser una obra de arte? ¿Por qué la lámpara y la casa pueden ser un objeto del arte y no nuestra vida?» (SGE,267s).

vida (*biopotenza*) (Esposito, 2006:53-72). Según esta lectura, el concepto de Nietzsche de una gran política refleja una biopolítica negativa de domesticación y cría (*Zucht und Züchtung*) que selecciona formas de vida más elevadas o más poderosas por sobre formas bajas o más débiles. De este modo, estas formas de vida superiores son protegidas esencialmente a partir de dar muerte a forma de vida inferiores en modalidades similares a las previstas en el discurso biopolítico del racismo identificado por Foucault.[19] Esposito, junto a otros intérpretes, piensa que en Nietzsche existe un aristocratismo malo que es un precursor directo de la política llevada a cabo por los regímenes totalitarios.[20]

Esposito, sin embargo, toma los recaudos del caso al aclarar que el discurso de Nietzsche deconstruye sus propios pronunciamientos racistas al dar cuenta de la imposibilidad de separar lo sano de lo enfermo, lo ascendente de lo decadente, en las formas de vida. Siguiendo la definición de Nietzsche de una salud grandiosa entendida como «una que no sólo se tiene, sino que también se adquiere continuamente y se tiene que adquirir, puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!» (GC, 382), Esposito reconoce que la salud en Nietzsche existe sólo en, y a través de, la experiencia de la enfermedad. Esta idea lleva a Esposito a la hipótesis de la biopolítica afirmativa en Nietzsche en la que no habría ningún tipo de jerarquía entre las formas de vida. Por el contrario, todas las formas de vida serían afirmadas indiscriminadamente. Esta afirmación

[19] Complementando la concepción biopolítica del racismo de Foucault, Esposito proporciona un análisis interesante del racismo como una reacción (auto)-inmunitaria. Pero éste no es el lugar para elaborar la noción de Esposito de inmunidad. Para una discusión adicional de esta noción, véase Esposito 2003 y 2005. Véase también *Diacritics, a Review of Contemporany Críticism,* 36 (2), 2006, dedicado al pensamiento político de Esposito.

[20] La reciente discusión de Friedrich Balke sobre la filosofía de Nietzsche del crimen reafirma el punto de vista de Esposito respecto que Nietzsche es indudablemente el filósofo que informa y es informado por el paradigma de la biopolítica, aun cuando él no sitúa la buena vida (*bíos*) en la mera existencia física (*zoê*), conceptualiza el contenido de la vida buena como el resultado de procesos que intervienen continuamente en mera existencia física y le dan forma (Balke, 2003b). De modo similar al de Esposito, Balke ve la noción de Nietzsche de «gran política» como un ejemplo de lo que Foucault llama la política pastoral. Según Balke, la «gran política» de Nietzsche cambia completamente el rol del pastor político, en la medida en que como él ya no es más considerado el primer sirviente de la manada, sino que es el inaugurador de lo que Nietzsche mismo denominó como «el experimento de un fundamental, artificial y conciente criador del tipo contrario del "animal de manada"» (*"wäre es nicht an der Zeit je mehr der typus 'Herdenthier' jetzt in Europa entwickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewussten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch sumachen"*) (Balke, 2003b:719; KSA 2[13]12.71). Para Balke, la «gran política» «es en esencia [una] política de selección y extinción: una selección de anormalidades positivamente evaluadas sobre ésos que son evaluados negativamente» (Balke, 2003b:709). Para lecturas recientes de la filosofía política de Nietzsche como un ejemplo de un «aristocratismo negativo» que es implícitamente racista, véase Dombowsky, 2004; Losurdo, 2002 y también Taureck, 2000.

de una multiplicidad de diferentes formas de vida surge de la apertura de la humanidad (*bíos*) a la animalidad (*zoê*), o de aquello a lo que Esposito se refiere como la «animalización del hombre» (Esposito 2006, 173).[21] Esposito insinúa que esta animalización de Nietzsche representa el única chance de escapar a la dominación política de la vida. Sin embargo, su interpretación de Nietzsche no ofrece una discusión teórica de las implicaciones de esta «animalización del hombre», ni trata la cuestión de hasta qué punto y cómo esta animalización puede efectivamente superar la biopolítica negativa.

Desde mi punto de vista, Esposito no desarrolla la cuestión del rol positivo que ha jugado la animalidad en la biopolítica afirmativa de Nietzsche, porque parece asumir que «la política es la modalidad originaria en que lo viviente es o en la que un ser vive» (Esposito, 2006:130). Para Esposito el concepto de vida como voluntad de poder es siempre ya político. Yo cuestiono esta lectura porque entra en conflicto con la idea que se encuentra en Nietzsche (y también en Foucault) de que la vida animal se resiste a ser aprehendida por el poder político y a ser capturada en una forma política. En los términos de Foucault, «esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar» (VS, 85). Por el contrario, si para Nietzsche la vida en tanto voluntad de poder no es siempre ya política, esto se debe a que la vida es más bien y siempre cultura. Por cultura entiendo una apertura hacia la otredad que se halla en la base de la creatividad. El lema nietzscheano para la cultura es «dame vida y con ella crearé una cultura para ti» (HV 10). La práctica del cultivo es una práctica de hospitalidad: de recibir y devolver vida.[22] En los términos de Jacques Derrida, «la hospitalidad es la cultura misma» (Derrida, 2001:16). «La voluntad de poder es esencialmente creadora y dadora» (Deleuze, 2002:120-123)[23], entendiendo por ello que la vida se encuentra, desde el principio, ligada al devenir de la cultura. El argumento más importante que quiero sostener en contraposición a la lectura que hace Esposito de Nietzsche, así como en oposición a las lecturas de otros comentadores, es que la cultura precede a la política y no a la inversa, y que ello tiene consecuencias significativas sobre la forma en que pensamos a la biopolítica.

[21] Sobre la animalización del humano en Nietzsche, ver en comparación Acampora y Acampora, 2004:57-242 y también Cragnolini, 2006a.

[22] Sobre la relación entre hospitalidad y comunidad en Nietzsche, véase también Cragnolini, 2005:II-27.

[23] Ver también en comparación Ansell-Pearson, que sostiene que «el ser humano está desde el principio de su formación y deformación implicado en un llegar a ser sobrehumano y que este llegar a ser depende de fuerzas de la vida no humanas, tanto orgánicas como inorgánicas» (Ansell-Pearson, 2000:177).

Antes de abordar esta cuestión, permítaseme recapitular el argumento tal y como está planteado hasta el momento. Foucault sugiere que la única manera de resistir la biopolítica negativa es a través del cuidado de sí; es decir, por medio de un cultivo de la existencia del ser humano en tanto animal viviente que descansa en la comprensión del yo como función de creatividad. Foucault, sin embargo, no explica de qué manera la creatividad se relaciona con la vida animal. Por el contrario, Esposito apela a la animalización del hombre en Nietzsche como la única forma de superar la biopolítica negativa, pero no ofrece una teoría de la cultura que demuestre de qué manera la animalidad se encuentra relacionada con la creatividad. Sugiero que la concepción de la cultura de Nietzsche aporta el eslabón perdido entre animalidad y creatividad porque explica el modo en que la animalidad engendra cultura, y la forma en que la vida animal puede convertirse en una fuente de creatividad. La concepción de la cultura de Nietzsche incrementa nuestra comprensión del debate contemporáneo sobre la relación entre vida animal, cultura y política. La última sección de este trabajo se dedica a estos dos aspectos de la concepción de la cultura de Nietzsche. Comenzaré con la relación existente entre vida animal, cultura y política y proseguiré discutiendo la relación entre animalidad y creatividad.

Cultura, política y animalidad del ser humano

Ejemplos de la obra temprana y tardía de Nietzsche indican que privilegia la cultura sobre la política a lo largo de toda su producción. A principios de la década del setenta del siglo XIX, Nietzsche escribe lo siguiente;

> No es una misión de Estado que el mayor número de personas posible viva bien y éticamente en su interior; los números no importan. En su lugar, la misión del Estado es hacer posible, en términos generales, que se viva bien y bellamente en su seno. Su misión es la de proporcionar el fundamento de una *cultura*. En síntesis, el objetivo del Estado es una humanidad más noble. Su meta yace fuera de sí mismo. El Estado es un medio (PB, 78).

La misión política de proporcionar un fundamento para la cultura no debe ser confundida con el involucramiento directo de la política en cuestiones culturales o en la producción de una «humanidad más noble». Nietzsche rechaza la idea de *Kulturstaat* precisamente porque cree que los problemas de la cultura no pueden ser resueltos a través de la política (FEI 3, SE6). En realidad, Nietzsche afirma que el Estado no debe inmiscuirse en absoluto en cuestiones de la cultura (SE 6). Un pasaje de la obra póstuma tardía confirma esta idea:

> El Estado pretende debatir e incluso decidir sobre cuestiones de la cultura: ¡como si el Estado no fuera en sí mismo un medio, bastante inferior, de cultura! (…). «Un Estado Alemán - ¡cuántos "Estados Alemanes" tendremos que contar por un solo Goethe!» (KSA13:19[II]).

En consonancia con sus impresiones tempranas sobre cultura y política, Nietzsche recuerda que el objetivo de la cultura y el de la política son diferentes y que, en el mejor de los casos, la política es un medio inferior de cultura.

En la recepción del pensamiento político de Nietzsche pueden distinguirse dos líneas de interpretación principales en lo que concierne a la cultura y su relación con la política. Según la primera línea interpretativa, Nietzsche aparece como un precursor de las ideologías totalitarias y autoritarias, las cuales, al privilegiar la cultura sobre la política, constituyen un ejemplo de perfeccionismo político que aspira a justificar la dominación y a explotación para favorecer el surgimiento de individuos grandiosos.[24] La segunda línea interpretativa sostiene que privilegiar la cultura sobre la política revela el carácter no político de su filosofía. Desde esta perspectiva, Nietzsche aparece como un perfeccionista moral que puede ser asimilado a la democracia liberal.[25] En la primera interpretación, sin embargo, cultura y política son asimiladas entre si bajo el presupuesto de que ambas persiguen el mismo objetivo de elevar a la especie humana y de que lo hacen por los mismos medios: la dominación y la explotación. Pero al asimilar de manera errónea la cultura con la política, esta perspectiva no advierte el punto central de la concepción nietzscheana de la primera, que consiste en la resistencia a una eventual superación de una política de dominación:

> La cultura y el Estado- no nos engañemos sobre esto- son antagonistas: el «Estado de cultura [*Cultur-Staat*]» no pasa de ser una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico [*unpolitisch*], incluso antipolítico [*antipolitisc*h] (CI «Alemanes» 4).[26]

[24] Puede hallarse esta tesis en Conway, 1997.
[25] Esta tesis puede encontrarse en Cavell, 1990.
[26] Compárese con «Todas las grandes épocas de cultura fueron épocas políticamente pobres» (KSA 13:19[II]), y también con «Los grandes momentos de la cultura siempre fueron, hablando moralmente, tiempos de corrupción» (KSA 13:16 [10]).

La cultura es antitética a la política porque contrarresta la moralización progresiva del ser humano. Nietzsche cree que esta moralización es el objeto de la dominación política y Foucault, como ya se anticipara, la reconoce como la aspiración del biopoder pastoral y moderno. Ésta es también la razón por la cual la cultura, en este sentido antipolítico, necesita ser diferenciada del proyecto civilizatorio de criar y amaestrar que Esposito (y Balke) asocian con la idea de gran política. Volveré a este tema luego.

La segunda interpretación, que hace de Nietzsche un perfeccionista moral, tiende a reducir la cultura a una manifestación del yo individual.[27] Subraya los aspectos apolíticos (*unpolitisch*) de la cultura sobre sus dimensiones antipolíticas (*antipolitisch*) y por ende no toma en cuenta la relevancia política de la cultura como contracultura, es decir, como lucha y superación de las diversas formas de dominación (moral, política, económica) sobre la vida. La cultura no es apolítica (*unpolitisch*) porque refleje una retirada hacia lo privado o, quizá, hacia la esfera ética.[28] Por el contrario, la cultura es apolítica (*unpolitisch*), porque el cultivo de una pluralidad de formas de vida diferentes no puede ser institucionalizado: la cultura y el Estado son antagonistas.

La diferencia entre el significado político de la cultura y la política del Estado resulta evidente en la distinción que hace Nietzsche entre política grande y política menor (MBM, 208). Mientras la política del Estado es caracterizada como menor, la misión política de la cultura es grande. La noción de política grande en Nietzsche revela una apropiación irónica de la fórmula bismarckiana al servicio de usos muy antibismarckianos, incluso antialemanes (EH «Libros» CW:2). Nietzsche descarta lo que Bismarck considera política grande como política menor y apoya sn embargo la política grande que asocia con los buenos europeos que son demasiado múltiples y mezclados en cuanto a raza y origen, y que por ende se rehúsan

[27] Para una discusión más extensa de las interpretaciones de Nietzsche como un perfeccionista moral, véase Lemm, 2007:5-27.

[28] De manera similar a lo que ocurre con la noción de la cultura en Nietzsche, la idea del cuidado de sí en Foucault no debe confundirse con una forma de individualismo. Foucault se toma el trabajo de indicar que, de hecho, el cuidado de sí «no significa simplemente estar interesado en sí mismo, ni tener una cierta tendencia a la autoestima o a la fascinación de sí» (SGE, 276); y, segundo, que sólo una persona que cuida de sí es, por las mismas razones, capaz de conducirse apropiadamente en relación con los otros y por los otros (ECS, 399ss). Foucault insiste en que el precepto del «cuidado de sí» en los griegos «era uno de los principios fundamentales de las ciudades, una de las reglas principales de conducta social y personal y del arte de vivir» (Foucault, 1994:226). Desde esta nueva perspectiva, sugiero que la ética del cuidado de sí se halla en la base de una política del cuidado (cultura) de sí.

a participar de la mendaz autoadmiración e impudicias de razas que hoy se exhibe en Alemania (GC 377, véase también KSA 13:25 [6]). Nietzsche identifica a la tarea más alta de la política grande con el cultivo superior de la humanidad (EH «Libros» NT). En una anotación de la obra póstuma, Nietzsche define a su proyecto de cultura del siguiente modo:

> La gran política hace de la fisiología el soberano [*Herrin*] de todas las cuestiones – quiere cultivar la humanidad como un todo, mide la categoría de las razas, de los pueblos y los individuos de acuerdo a su futuro-, su promesa [*Bürgschaft*] de vida, la vida que llevan consigo –pone fin sin remordimiento alguno a lo degenerado y lo parasitario (KSA 13:25 [I]).

La asociación entre «el cultivo superior de la humanidad» y la «destrucción sin remordimientos de todos los elementos degenerados y parasitarios» (EH «Libros» NT) ha llevado a muchos intérpretes, incluyendo a Esposito, a sugerir que la noción de Nietzsche de gran política revela los rasgos de una dominación biopolítica racista sobre la vida. Pero esta interpretación no advierte que, para Nietzsche, degeneración se vincula a la figura del sacerdote ascético o, en los términos de Foucault, a una figura del poder pastoral: «Aquí quedaría abierta la posibilidad de que estuviese degenerada no la humanidad, sino sólo aquella especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote,* que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad» (EH «Destino» 7). De este modo, el proyecto cultural de la gran política debe ser entendido como un intento de superar la dominación sobre la vida ejemplificada por la figura del sacerdote ascético y por la forma de poder pastoral que le es propia.

La dimensión afirmativa de la idea nietzscheana de gran (bio)política puede ser entendida en su complejidad a través de un análisis de lo que Nietzsche considera como el antagonismo entre cultura y civilización (KSA 13:16 (73)). Desde mi perspectiva, este antagonismo resulta más fundamental que la diferencia entre cultura y política. Lo considera fundamental porque, en primer lugar, expresa la prioridad de la cultura sobre política (un tema importante en la obra de Nietzsche) y, segundo, porque nos permite distinguir entre dos tipos diferentes de política –política de la cultura y una política de la civilización- que reflejan dos formas distintas de politización de la vida. Mientras la política de la civilización representa aquello que Foucault llama biopolítica, o aquello a lo que me hed estado refiriendo como biopolítica negativa, la política de la cultura refleja lo que Foucault define como nuevas formas de resistencia contra la biopolítica, o lo que he venido denominando biopolítica positiva o afirmativa.

La noción de un antagonismo entre cultura y civilización es asimismo de especial interés para la cuestión de la biopolítica, porque es a través de este antagonismo que Nietzsche aborda la cuestión de la vida animal. El abordaje alternativo de la animalidad, opuesto a la civilización, que puede hallarse en la cultura es tematizado en una anotación de la primavera-verano de 1888:

> Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización se oponen el uno al otro: no hay que dejarse confundir por el antagonismo abismal entre cultura y civilización. Los grandes momentos de la cultura siempre han sido, en términos morales, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de domesticación animal querida y forzosa («civilización») del ser humano han sido épocas de intolerancia de las naturalezas más espirituales y audaces. Lo que busca la civilización es diferente de lo que busca la cultura: tal vez sea lo opuesto (*etwas Umgekehrtes*) (KSA 13:16 [10]).

Para Nietzsche la civilización significa la emergencia de formas de organización social y política basadas en el disciplinamiento de la animalidad del ser humano. La civilización constituye un abordaje económico de la animalidad cuyo objetivo es la autopreservación del grupo al costo de la normalización del individuo.[29] Con el término cultura, Nietzsche sugiere una cítrica de la civilización que libera a la vida animal de su condición de objeto de dominación y explotación política. Mientras el objetivo de una política de la civilización es producir una sociedad normalizada a través de los medios violentos de la domesticación animal, el objeto de una política de la cultura es cultivar formas de sociabilidad a partir de prácticas de libertad basadas en el cuidado de sí (TY).

Es importante subrayar que la liberación cultural de la vida animal no se basa en la idea que existe una naturaleza humana que ha sido alterada, reprimida o negada a través de procesos históricos, económicos y sociales, y que por lo tanto requiere ser liberada para reconciliar al ser humano con su naturaleza perdida.[30] En todo caso, lo que Nietzsche considera como liberación cultural implica, en primer término, liberarse de la idea misma – sostenida por la civilización- de que el ser humano se halla dotado de una naturaleza. Cuando Nietzsche prescribe un retorno a la naturaleza como una cura de la civilización se refiere a una cura de la creencia de que el ser humano posee siempre ya una naturaleza fija y estable, por ejemplo, una naturaleza moral y racional. (KSA 13:14 [133]).

[29] Nietzsche no rechaza la civilización, «la transformación del humano en una máquina» *per se*, para él esto llevará a un contramovimiento inevitable, a la subida de la cultura que interrumpe la economía de civilización de la supervivencia a favor de una economía de «gasto», de dar más allá de cálculo (KSA 12: 10[17]). Véase en comparación Bataille, 2003:110,15.
[30] En este punto, véase en comparación Foucault, 1994:282.

La diferencia esencial entre cultura y civilización es que la cultura se entiende a sí misma como una política del cultivo que considera al ser humano como parte de un continuo de vida animal (HV I; A14), mientras que la civilización se entiende a sí misma como una política de mejoramiento moral que requiere la separación de la vida humana y animal (CI «Moralidad», «Mejoradores»). El objetivo de la civilización es imponer una segunda naturaleza al ser humano que sea superior en términos morales a su naturaleza animal primigenia. El proyecto de la civilización representa la creencia humanista e ilustrada de que la humanidad será libre sólo cuando logre emanciparse se la animalidad a través de un proceso de disciplinamiento dirigido, por ejemplo, contra el olvido animal, como en el caso de la «memoria de la voluntad» (GM II: 1).[31] Pero dado que este proceso depende de dividir y de imponer una jerarquía en el continuo de la vida, también revela su afinidad con el racismo que , de acuerdo a Foucault , descansa en una división o jerarquía semejante.

Nietzsche, al contrario de lo que presupone el racismo moderno, propone considerar a la cultura como parte de un continuo de vida compuesto por vida animal. Desde la perspectiva de la cultura, la vida del ser humano es inseparable de la vida animal. Desde esta perspectiva, la vida de los seres humanos es inseparable de la vida de los animales y del mundo orgánico e inorgánico en su totalidad.[32] Nietzsche afirma haberse incluso descubierto a sí mismo repitiendo una vez más una variación del devenir poético, lógico, estético y afectivo de la historia de la vida en su totalidad (GC 54), lo que lo lleva a rechazar la idea de que la vida humana constituya una isla autónoma al interior de la vida considerada como un todo. Por el contrario, toda forma

[31] Para una discusión de la relación entre el olvido animal y la «memoria de la voluntad», véase Lemm, 2006:161-174. Sobre la importancia del olvido animal en la concepción de Nietzsche de memoria, también de véase Cragnolini, 2006b:37-41, y Lemm, 2009b.

[32] En una nota de la obra póstuma, Nietzsche escribe: «Los seres humanos no existen, en el pasado no existía un primer "ser humano": así infieren los animales» (KSA 10:12[I]). Análogamente, él también se pregunta por la idea de que la vida orgánica tenga algo como un principio. Él lo pone de esta forma: «Yo no veo por qué lo orgánico debe ser pensado como algo que tiene un origen» (KSA II:34[50]), y continúa diciendo: «Transición nos prohíbe hablar de "individuos", etc.; el "número" de seres está él mismo en el flujo» (KSA II:36[23]). Dada la transición continua entre todas las formas de vida, Nietzsche rechaza la división entre lo inorgánico y el mundo orgánico y los considera un prejuicio: «La voluntad de poder también gobierna el mundo inorgánico; de modo contrario no hay mucho inorgánico. El "efecto de distancia" no puede se abolido: algo atrae [*heranziehen*] a algo más, algo más se siente atraído [*gezogen*]» (KSA II:34[247]). Véase también en comparación GC 109 y KSA 97:9 [144].

de vida que se separe de las demás no podrá subsistir, porque separarse del antagonismo con otras formas de vida es dejar de generar la propia.[33]

A partir de esta continuidad, Nietzsche asigna dos tareas a la cultura. La primera es mostrar que los procesos de civilización (es decir, la racionalización, la moralización, la humanización del ser humano) actúan por medio de técnicas intrínsecamente violentas de «extirpación» de la animalidad del ser humano (CI «Moralidad», «Mejoradores» y GM II: I-3). De este modo, la cultura hace las veces de una crítica de la civilización. La segunda tarea de la cultura no es solamente crítica, sino que es claramente afirmativa: superar a la civilización generando formas de vida y de pensamiento que estén constituidas por la animalidad en lugar de desvinculadas de la misma. La cultura busca cultivar una segunda naturaleza que es una «naturalidad más natural» (HV 10). Aquí, cultura significa «el anhelo de una naturaleza más fuerte, de una humanidad más sana y más simple» (SE 3). En esta segunda modalidad, la cultura aspira a estimular la pluralización de formas de vida diferentes, e intrínsecamente singulares. Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿de qué manera la cultura puede generar esta segunda naturaleza sin basarse en las mismas técnicas civilizatorias de la domesticación y de la cría? ¿Y de qué manera este cultivo sienta las bases para formas de sociabilidad que están basadas en la responsabilidad individual o, en los términos de Foucault, en un *ethos* de la libertad (TY)?

La respuesta de Nietzsche a la primera pregunta depende del vínculo que el autor establece entre animalidad y olvido. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* presenta al olvido como la característica principal de la animalidad del ser humano[34]. Nietzsche sostiene que, en primer lugar, el olvido animal es anterior y más primordial que la memoria humana y, en segundo lugar, que la posibilidad de una vida futura depende de un retorno de y hacia el olvido animal:

> Tendremos que explicar entonces que la capacidad [*Fahigkeit*] de sentir en cierta medida no-históricamente es más vital y más fundamental [*wichtigere und ersprünglichere*], porque constituye el único cimiento sobre el

[33] Ver en comparación Stiegler, ella discute que en Nietzsche la vida es una apertura a lo que adviene que aumenta de su propio poder interno, por lo que es intrínsecamente dependiente del encuentro con otro poder, incluso cuando este encuentro trae consigo el riesgo de la muerte y el sufrimiento (Stiegler, 2001:73) Según Nietzsche, esta penetración también aplica a la producción de la cultura humana. En *Certament homérico,* Nietzsche critica el hecho de que, una vez que los griegos habían destruido la independencia de sus adversarios, una vez que ellos «hicieron sentir su fuerza superior», destruyeron el antagonismo fructífero responsable de la grandeza de la cultura griega.

[34] Para una discusión de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* centrada en la noción de olvido animal, ver Lemm, 2007:169-200.

> que puede crecer algo que tenga sentido, que sea saludable y grandioso, algo verdaderamente humano. Lo no histórico es la única atmósfera en cuyo interior puede germinar [*erzeugt*] la vida y cuya destrucción haría que ésta extinguiera nuevamente (HV I).

Nietzsche cree que la vida humana se halla amenazada por una forma de la memoria que se entiende a sí misma como el opuesto radical del olvido animal; una memoria que borra y olvida la animalidad del ser humano. Este tipo de memoria es constitutiva de la historia de la civilización occidental que considera al progreso humano como el resultado de una emancipación de la animalidad (EA 4). Contrariamente a la memoria de la civilización, Nietzsche pregona una memoria cultural que trabaja, en los términos de Foucault, como una contramemoria (Foucault, 1988). Esta contramemoria no se comprende a sí misma como lo opuesto del olvido animal. Por el contrario, reconoce en el olvido animal un portador de formas de vida por venir más elevadas, más virtuosas y más generosas.

En la concepción nietzscheana de la naturaleza, el olvido animal constituye el vínculo entre animalidad y creatividad. Nietzsche tiene tanta estima por el olvido animal porque éste aumenta la creatividad del ser humano e incrementa su vitalidad. EL olvido es no solamente «esencial para acciones de todo tipo» (HV I), sino también indispensable para el filósofo: «muchos hombres no llegan a convertirse en pensadores porque su memoria es demasiado buena» (OV 122). El olvido define a la creatividad del genio de la cultura que «se exige a sí mismo, que no se da respiro» en pos de la cultura (CI «Escaramuzas» 44). Se trata también de la fuente de la virtud ejemplificada por el héroe trágico cuya «fuerza reside en olvidarse a sí mismo» (SE 4), en perecer en «la prosecución de sus valores más queridos y sus objetivos más elevados» (HV 9).

Asimismo, el olvido pertenece al individuo soberano que goza del privilegio de hacer promesas pero que «aprecia y agradece plenamente a la fuerza que lo compensa, el olvido» (GM II: I).[35] Finalmente, el olvido pertenece a aquel que dona, al que Zaratustra ama y «cuya alma esta tan llena que se olvida a sí mismo». (Z: 3 «Prólogo»). Nietzsche compara esta abundancia del yo en el acto de donar con el movimiento natural del río que se rebalsa. Ambos movimientos son «involuntarios [*unfreiwilling*]» e «inevitables» (CI «Escaramuzas» 44; Z: I «Prólogo»): no pueden retrotraerse a un sujeto intencional, a una decisión consciente, o a un acto voluntario. Por el contrario, lo que es activo en el donar es el olvido del animal, la animalidad del ser humano.

[35] Sobre el olvidar activo del individuo soberano, véase también Schrift, 2001:59.

Lo que distingue a esta pluralidad de figuras en Nietzsche – el actor histórico, el filósofo, el genio de la cultura, el héroe trágico, el que dona, el individuo soberano, para nombrar sólo algunos- es que se hallan compuestos por individuos singulares para quienes su animalidad, su existencia como seres vivientes, se ha vuelto creativa y productiva. Nietzsche valora mucho a estos individuos singulares porque representan un ejemplo de formas de vida que resisten la transformación del ser humano en un animal de rebaño, en un ejemplo de la denominada especie humana obediente y dócil, domado y criado en exceso. Estos individuos logran contrarrestar los procesos de individualización y totalización que Foucault asocia al biopoder, Sin embargo, debe notarse que Nietzsche vincula esta nueva libertad (del animal) con una responsabilidad también nueva: la continua y radical crítica a las formas de vida sociales y políticas que estén basadas en la «crueldad hacia los animales» (SE 6).

Conclusión

Para concluir, me gustaría retornar a la cuestión de la relación entre vida animal y vida de la especie. Tanto Hannah Arendt como Michel Foucault señalan que las ideologías totalitarias tienen como objetivo final «la fabricación de la humanidad» y, en última instancia, «elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las "partes" a favor del "todo"» (Arendt, 1982:689). Del mismo modo, Foucault afirma: «Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos (…) se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población» (VS, I66). La emergencia de una biopolítica totalitaria en el siglo XX presenta un desafío para la filosofía política contemporánea: el de comprender la relación entre vida política y vida animal más allá del umbral biológico de la vida de la especie. Lo que se necesita es una nueva conciencia del carácter artificial de la propia idea de vida de la especie. Lo que se necesita es una nueva conciencia del carácter artificial de la propia idea de vida de la especie. Arendt intentó ir más allá de esta idea mostrando de qué manera los actos políticos crean una discontinuidad o quiebre con lo que denominó el ciclo de la vida y hacen surgir una novedad radical, al mismo tiempo manifiestan la singularidad del actor. He mostrado la forma en que la filosofía de Nietzsche abre otra posibilidad de ir más allá de la vida de la especie al subrayar la continuidad, más que la discontinuidad, entre vida política y vida animal. En Nietzsche, la afirmación del continuo entre vida animal y humana pone en cuestión la posibilidad de una división entre las especies. En este sentido, la recuperación que hace Nietzsche de la animalidad del ser humano es mucha

más propicia a socavar qua a fortalecer los cimientos de la ideología totalitaria. Asimismo, la afirmación de la animalidad en Nietzsche se halla orientada hacia la pluralización de la humanidad. Desde esta perspectiva, es posible que la pluralidad y singularidad incontrolables en las formas de vida que explora Arendt para contrarrestar la política totalitaria y para ofrecer los cimientos de un nuevo humanismo sean el resultado de una afirmación, más que del olvido, de nuestra dependencia de la animalidad.

Abreviaturas

CI *El crepúsculo de los ídolos* («Alemanes», «Moralidad», «Mejoradores», «Escaramuzas»)

CW *El caso Wagner*

EA *El anticristo*

EH *Ecce homo* (secciones abreviadas «Libros», «Destino»; cuando resulta pertinente se indican las abreviaturas de los títulos incluidos en «Libros»)

FEI *Futuro de nuestras instituciones educativas* (KSA I)

FP *Fragmentos póstumos* (KSA 13)

GC *La gaya ciencia*

GM *La genealogía de la moral*

HV *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (KSA I)

KSA *Kritische Studien Ausgabe in 12 Bänden*. Cuando KSA es citado, las referencias ofrecen el número de volumen seguido del número de fragmento y del aforismo pertinente que le corresponde (por ejemplo, KSA 10:12 [I] hace referencia al volumen 10, fragmento 12, aforismo I).

MBM *Más allá del bien y del mal*

NT *Nacimiento de la tragedia*

OSV *Opiniones y sentencias varias* (HH, volumen II, parte I)

Pb *Philosophy in Hard Times*

SE *Schopenahauer como educador* (KSA I)

Z *Así habló Zaratustra* (las referencias a Z indican el número de parte y el título del capítulo seguidos, según el caso, por el número de la sección pertinente)

Referencias

Acampora, Christa D. y Ralph Acampora. 2004. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Nueva York: Rowman y Littlefield.

Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. EL poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Ansell-Pearson, Keith. 2000. "On the Miscariage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche". *Nietzsche-Studies*. 29: 153-177.

Arendt, Hannah. 1982. *Los orígenes del totalitarismo. Vol.iii: Totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Atterton, Matthew, y Peter Calarco (eds.). 2004. *Animal Philosophy*. Londres y Nueva York: Continuum Press.

Balke, Friedrich. 2003a. "Die Figuren del Verbrechers in Nietzsche Biopolitik". *Nietzsche-Studien*, 32:171-205.

Balke, Friedrich. 2003b. "From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime". *Cardozo Law Review*, 24 (2): 705-722.

Bataille, Georges. 2003. «La noción de gasto». En *La conjuración sagrada (ensayos 1929-1939)*, 110-135. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Campbell, Timothy. 2006. "Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito". *Diacritics, a Review of Contemporany Criticism*, 36 (2): 2-22.

Cavell, Stanley. 1990. *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: University of Chicago Press.

Conway, Daniel. 1997. *Nietzsche and the Political*. Londres: Routledge.

Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus: Biotchnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington: Washington University Press.

Cragnolini, Mónica B. 2006a. «Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana». Conferencia magistral de Clausura, Encuentro México- España- Argentina-Brasil: «El retorno de Zaratustra. El pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo», 3 al 7 de abril 2006, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cragnolini, Mónica B. 2006b. *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del «entre»*. Buenos Aires: La Cebra.

Cragnolini, Mónica B. 2005. «Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña»: En *Modos de lo extraño: alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, comp. M.B. Cregnolini II-27. Buenos Aires: Santiago Arcos.

Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. París: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jaques. 2001. *On Cosmopoltanism and Forgiveness*. Londres: Routledge.

Dombowsky, Dom. 2004. *Nierzsche's Machuavelllian Politics*. Londres. Palgrave Maacmillan.

Dubreuil, Laurent. 2006. "Leaving Politics: Bios, Zoe, Life" *Diacritics A Review of Contemporary Criticism*, 36 (2): 83-98.

Esposito, Roberto. 2006. *Bíos: biopolítico y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, Roberto. 2005. *Immunitas: proyección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito,Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Forti, Simona. 2006. "The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism and Plato". *Political Theory*, 34 (I): 9-32.

Foucault, Michel. 1994. "Security, Territory and Population". En *Ethics, Essential Works of Michel Foucault*. 67-71, Nueva York The New Press.

Foucault, Michel. 1988. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

Gerhardt, Volker, 2004. *Die angeborene Würde des Menschen*. Berlín: Parerga.

Lemke, Thomas. 2007. *Biopolitik sur Einführung*. Hamburgo: Junius.

Lemm, Vanessa, 2009a. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.

Lemm, Vanessa, 2009b. «Nietzsche y el olvido del animal». *Arbor*, 736:471-482.

Lemm, Vanessa, 2008. "The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzshe, Foucault and the Question of Animal Life". En *Nietzsche, Power and Politics*, eds. Herman w. Siemens and Vasti Roodt, 719-739. Berlín: De Gruyter Verlag.

Lemm, Vanessa, 2007. "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen una Nachteil der Historie für das Leben" *Nietzsche- Studien*, 36: 169-200.

Lemm, Vanessa. 2006. "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche". *Revista de Ciencia Política*, 26 (2): I6I- I74.

Losurdo, Domenico. 2002. *Niezsche, Il Ribelles aristocratico. Biografia Bizancio critico,* Turín: Bollati Borighieri.

Nietzsche, Friedrich. 2006. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich. 2006. *Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva (1874)*. Madrid: Valdemar.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Más allá del bien y del mal,* Navarra: Folio.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que es*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. 1996. *Humano demasiado humano*, vol II (Opiniones *y sentencias varias/ Dal caminante y su sombra*), Madrid: Akal.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden,* eds, Colli y Montinari. Berlín: Gruyter Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 1979. "Philosophy in Hard Times". En *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Farly 1870's*. 101-123. New Jersey: Humanities Press Internacional.

Nietzsche, Friedrich. 1979. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza.

Schrift, Alain D. 2001. "Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is". En *Nietzsche's Postmoralism, Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, ed. R. Schacht, 47-62. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter. 2004. "Preface". En *Animal Philosophy,* eds. P. Atterton y M. Calarlo, X-XIII.Londres y Nueva York: Continuum Press.

Stiegler, Barbara, 2001. *Nietzsche et la biologie*. Páris : PUF.

Taureck, Bernhard, H. F. 2000. *Nietzsche und der Fascismus. Ein Politikum*. Leipzig: Reclam.

Wolfe, Cary, ed. 2003. *Zoontologies. The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Segunda Parte

Pance

Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina

Eduardo Gudynas[1]
Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Uruguay
egudynas@ambiental.net

La idea de Naturaleza ha estado presente con gran intensidad en América Latina. Desde hace siglos se han cultivado imágenes de exuberantes ambientes silvestres o impactantes riquezas en recursos naturales. Esa idea ha sido usada para distinguir a aquellos sitios que todavía no fueron artificializados por la acción humana o como meta de los programas de conservación. Unas veces tiene connotaciones positivas, en tanto las supuestas riquezas naturales servirán al crecimiento económico; otras veces las alusiones son negativas, presentándose una Naturaleza peligrosa y riesgosa. Más recientemente, aparece inmersa en discusiones, tales como las exigencias para conservar sitios silvestres o sobre las relaciones que los pueblos indígenas mantienen con su entorno. De estas y otras maneras, la idea de Naturaleza aparece asociada a muy distintos conceptos y disímiles propósitos.

[1] Secretario Ejecutivo del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES) / Desarrollo, Economía, Ecología, Equidad América Latina (D3E). MSc en Ecología Social, Multiversidad Franciscana de América Latina (Montevideo) y Pontificia Facultad San Buenaventura de Roma, con una tesis sobre el movimiento ambientalistas en América Latina. Su área de trabajo apunta a las estrategias en desarrollo sostenible en América Latina, con especial énfasis en la conservación de la Naturaleza, la situación de las áreas rurales, y los límites y posibilidades que ofrecen la integración regional y la globalización para alcanzar la sustentabilidad. Es Duggan fellow de la Natural Resources Defense Council (EE.UU.), fue investigador visitante en la National Wildlife Federation (EE.UU), y ha sido experto en el Programa de Desarrollo Local Sostenible Amazónico en los seis países de la cuenca Amazónica de la Fundación Friedrich Ebert. Coordinó para el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) varias ediciones la sección de América Latina de los reportes del estado del ambiente mundial, "Global Environmental Outlook"; también coordinó el reporte GEO Mercosur sobre ambiente y desarrollo, y participó de otros procesos GEO globales, continentales y nacionales. Algunos de sus libros son *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución* (2009); *Integración y comercio. Diccionario latinoamericano de términos y conceptos* con Mariela Buonomo (2007); *Soja y carne en el Mercosur - Comercio ambiente, y desarrollo agropecuario*, con R. Lapitz y G. Evia (2004); *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible* (2004); *Ecología del Paisaje en Uruguay. Aportes para la conservación de la Diversidad Biológica*, con G. Evia (2000); *Agropecuaria y Ambiente en Uruguay. Valor Agregado Ambiental y Desarrollo Agropecuario Sustentable*, con G. Evia (2000); *Normativa Ambiental para la Agropecuaria*, con M.J. Cousillas y G. Evia (2000); *Ciudadanía en movimiento. Participación y conflictos ambientales*, con A. Santandreu (1998); *Vendiendo la Naturaleza. Impactos ambiental del comercio internacional en América Latina* (1996) entre otros.

Para desentrañar esa diversidad, en el presente artículo se analizan esas distintas concepciones sobre la Naturaleza. La revisión comienza por un recorrido histórico, describiéndose los sucesivos usos del concepto en particular en América Latina. Se defiende que las ideas de Naturaleza son construidas socialmente, donde las tensiones actuales más importantes se deben a los intentos de romper con las perspectivas antropocéntricas que defienden un dualismo que separa sociedad y ambiente (ver Gudynas, 2004).

La herencia europea en las concepciones de la Naturaleza

Como punto de partido es necesario precisar que el vocablo Naturaleza proviene del latín *natura*, que se refiere al «nacimiento» (*natus* participio pasivo de *nasci*, nacer). Desde allí se explican dos usos comunes: por un lado, «naturaleza», como referida a las cualidades y propiedades de un objeto o un ser; y por otro, «Naturaleza», para los ambientes que no son artificiales, con ciertos atributos físicos y biológicos, como especies de flora y fauna nativas (la primera escrita en minúscula, la segunda en mayúscula, para diferenciarlas). En este ensayo se enfocan las formas de concebir ese segundo uso.

Los orígenes de estos usos están en las posturas europeas que se impusieron en América Latina desde el inicio de la conquista y colonización. Militares, religiosos, políticos, empresarios e intelectuales llegaban desde Europa, o se nutrían de las ideas europeas, con lo cual sus concepciones fueron las que se impusieron.

A medida que avanzó esa conquista, se expolió intensamente la Naturaleza, mientras las diferentes ideas e imágenes, propias de los pueblos originarios, fueron negadas e invisibilizadas. La minería y agropecuaria de españoles y portugueses se volvió cada vez más intensa, desembocando en una profunda transformación de los ecosistemas latinoamericanos, tal como indican los estudios en historia ambiental (por ejemplo, Tudela, 1990; Miller, 2007). La difusión del concepto europeo de Naturaleza fue un factor clave para permitir esa apropiación, ya que encerraba la idea de ambientes repletos de recursos que el ser humano debía controlar y manipular.

Esta visión se inició en el Renacimiento europeo con las ideas sobre el conocimiento de F. Bacon, R. Descartes y sus seguidores. Estos pensadores rompieron con la tradición medieval que veía a la Naturaleza en forma organicista, como un ser vivo, y donde las personas eran un componente más. A partir de entonces la Naturaleza por un lado, fue separada de la sociedad humana (instalándose una postura dualista), y por otro lado, se la

entendía únicamente en función de la utilidad y manipulación (resultando en una perspectiva antropocéntrica). Se desvaneció la idea de una Naturaleza orgánica que incluía al ser humano, y la nueva postura antropocéntrica comenzó a entenderla como un conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados y manejados.

Conocidos analistas sostienen que esta visión antropocéntrica tiene en realidad raíces más antiguas, que se colocan en la tradición judeo-cristiana o en la cultura helénica (Moncrief, 1970). Pero más allá de esa discusión, el cambio clave tuvo lugar en el Renacimiento, y parte de comenzar a interpretar a la Naturaleza como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde el conocer todas sus partes, permitiría entender y controlar su funcionamiento (ver entre otros los análisis de Collingwood, 1960; Williams, 1972; Duerr, 1987; Evernden, 1992 y Glacken, 1996). Esa transición se apoyó en especial en la experimentación, la nueva metodología promovida tanto por Descartes como Bacon. Allí se introduce el novedoso elemento de la manipulación; el experimento no es la simple observación, sino la modificación premeditada como vía para alcanzar un conocimiento pretendidamente cierto.

Es esa visión renacentista la que llega con los conquistadores europeos a América Latina, donde los humanos estarían tanto por fuera, como por encima, del entorno. Las metáforas sobre los espacios latinoamericanos pasa a ser reemplazada por precisas cartografías, inventarios sobre los recursos minerales disponibles, y planes para su dominación.

La frontera salvaje

En las primeras etapas de la conquista y colonización europea, según la información disponible, parece haber predominado una concepción del entorno como espacios «salvajes». Prevalecen testimonios sobre una Naturaleza que era incontrolable y se imponía sobre los seres humanos, quienes debían sufrir los ritmos de lluvias y sequías, la fertilidad del suelo, la disponibilidad de agua o las plagas de los cultivos. Los espacios sin colonizar eran, a su vez, sitios salvajes, potencialmente peligrosos por las fieras y enfermedades que pudieran cobijar.

Esta perspectiva fue común en los escritos de exploradores y crónicas de viajeros y naturalistas desde el siglo XVI, llegando a alcanzar el siglo XIX. Un buen ejemplo son varias secciones de la enciclopedia del Conde Buffon, cuya versión en castellano se distribuyó ampliamente en el continente, con

afirmaciones como «La naturaleza salvaje es horrible y letal» y el ser humano es el único que puede convertirla en «grata y habitable» (véase el análisis de Glacken, 1996).

En una fase inicial de la invasión europea, se alternaba la admiración con la belleza y riqueza de los paisajes, con el temor, y se pasó al control y dominio de las «fuerzas naturales». Las primeras crónicas hacían referencia a animales fantásticos y sitios con enormes riquezas. Por ejemplo, en los relatos de la expedición de los naturalistas Johann von Spix y Carl von Martius (1817-1820) en Brasil se repiten referencias a «jardines exuberantes y magníficos»; describen un área en Minas Gerais como un «jardín artísticamente plantado», donde alternan «románticos escenarios» y paisajes de «ficción idílica» (Macknow Lisboa, 1997). Pero esos mismos exploradores también encuentran un lado salvaje y peligroso; un encantador paisaje de palmeras puede ser un sitio peligroso por las alimañas que encierra, y llegan a describir a la selva como «tenebrosa», «ruda» y «salvaje» con animales monstruosos y venenosos, clima insalubre, bosques sofocantes y ríos lúgubres (Macknow Lisboa, 1997).

Figura 1. La frontera salvaje y desconocida. «Su», un monstruo mítico que supuestamente habitaba en la Patagonia del sur de Argentina. Grabado de Gaspar Schotts en su «Physica Curiosa sive Mirabilia Naturae et Arts», 1697.

Los colonizadores se vuelcan decididamente a controlar esos ambientes salvajes, promoviéndose la minería, el cultivo de la tierra, la desecación de humedales, la construcción de canales, la caza intensiva, la tala de bosques, la introducción de especies productivas o la domesticación de aquellas salvajes que fueran de utilidad. Siguiendo la imagen de Descartes, donde todo era

en una máquina, la Naturaleza era analizada en sus piezas (con el notable ejemplo del esfuerzo de catalogación taxonómica de la fauna y flora del Nuevo Mundo emprendida por los exploradores europeos), y desde allí se proveen los medios para la manipulación y control. Por ejemplo, a inicios del siglo XIX, en Brasil José Bonifacio consideraba que la Naturaleza era un «gran libro» que podía ser descifrado por la observación empírica y racional, no para contemplarla, sino como medio para el progreso (Pádua, 1987).

La misión se entendió tanto como «conquistar» la Naturaleza, y «civilizar» los pueblos indígenas. En muchos casos, los indígenas eran considerados un elemento más de los ambientes que les rodeaban. Por esta razón la conquista y la imposición cultural iban de la mano, en tanto se controlaban ambientes y sus poblaciones originarias. Los inventarios, cartografías y sistematización de información estaba orientada a «saber más y dominar mejor, comprender y someter, interpretar y explotar espacios y pueblos» (Penhos, 2005). Retomando el testimonio de Spix y Martius en Brasil, estos exploradores alemanes consideraban que la cultura occidental era superior y debía domesticar los ambientes salvajes para volverlos «habitables»; Martius agregaba que los indígenas americanos no eran capaces de dominar a la Naturaleza y «ennoblecerla» por medio de la cultura, de donde serían excluidos de ese proceso de «civilización», que estaría en manos de los occidentales. El «destino» de los ambientes silvestres sería el cambio por el «irresistible avance de la historia de los hombres» (Macknow Lisboa, 1997). En el mismo sentido, la Naturaleza expresada en la selva era «asociada a la barbarie en oposición a la civilización centrada en las ciudades»; allí se encontraban los indígenas, que eran «otros» descritos como débiles, inferiores o atrasados (Ulloa, 2004).

Uno de los procesos más conocidos e impactantes tuvo lugar en Argentina, a finales del siglo XIX, buscando «poblar el desierto» (donde ese desierto no era tal, sino ambientes de bosques y estepas templados, que recibían ese calificativo al estar más allá de la manipulación de los occidentales), y llevar la «civilización» que suplantaría la «barbarie» de «indios» y criollos (Brailovsky y Foguelman, 1991). Esta posición se debía que se reconocía que el continente estaba repleto de recursos, y por lo tanto los problemas no podían deberse a la escasez material, de donde se asumía que las trabas eran culturales y políticas. Los «indios» y «criollos» eran vistos como el freno para un mejor aprovechamiento de la Naturaleza. De diversas maneras se buscó civilizar a la población y traer nuevos inmigrantes europeos,

para hacer un uso todavía más eficiente de los recursos naturales. Esos y otros casos implican que, como indica Ulloa (2004), «era necesario el proceso civilizatorio para someter y dominar esas costumbres bárbaras», y que esa conquista además servía para que frente a la Naturaleza salvaje se demostraran «las virtudes del "conquistador" al doblegar y dominarla a través del sufrimiento».

La Naturaleza como canasta de recursos

A medida que avanzaba el control de la Naturaleza quedaban atrás los temores, y se imponía una visión utilitarista. La Naturaleza se convierte una «canasta» de recursos que pueden ser extraídos y utilizados. La perspectiva de conjunto se pierde, y la atención se centra en minerales, animales y plantas. Castro Herrera (1996) recuerda que los indígenas del valle de México catalogaban los suelos de acuerdo a su productividad, mientras los españoles pasaron a diferenciarlos por su valor mercantil. Se reconocieron especies de animales o plantas «útiles», distinguidas de aquellas «inservibles», «peligrosas» o «dañinas». Las primeras englobaron a cultivos utilizables (notablemente el maíz, papa, tomate, etc.), las maderas preciosas (caoba, palo-Brasil, etc.) y algunos animales de caza para alimentación o piel (capibara, chinchilla, etc.). Las segundas eran una amplia categoría que iba desde los grandes felinos y zorros, a los escorpiones y arañas.

Poco a poco se pasa a identificar «recursos», desvinculados entre sí, y valorados en función de la utilidad humana. Se consideraba que éstos eran muy abundantes, en muchos casos estaban al alcance de la mano. Asimismo, en el caso de la agricultura y la ganadería, existen varios ejemplos donde en primer lugar se transformaba la Naturaleza, generándose paisajes simplificados, a veces similares a los europeos, y que de esa manera podían ser explotados bajo prácticas convencionales. No son pocos los casos donde no se siguieron los ejemplos del uso de la tierra realizado por grupos indígenas, sino simplemente se alteraba el entorno hasta lograr las condiciones que permitieran aplicar procedimientos europeos. De esta manera tuvo lugar un doble proceso: se transplantaron al nuevo continente las culturas y las ideas sobre la Naturaleza, pero también las prácticas instrumentales para aprovecharla. El concepto de «culturas transplantadas» de Darcy Ribeiro (1972) puede ser expandido hasta incluir las visiones y usos del ambiente.

Figura 2. Descripción y catalogación de la Naturaleza. Tucanes de pecho rojo, redibujados de una litografía coloreada a mano de "Monograph of the Ramphastidae or Toucans" por J. Gould, 1834.

El dejar recursos sin aprovechar en esa canasta, o hacerlo de manera descuidada, comenzó a ser visto como un «desperdicio». Desde esa preocupación se desarrollaron algunas de las primeras ideas conservacionistas, aunque de todos modos eran utilitaristas, ya que no buscaban proteger la Naturaleza, sino usar con más eficiencia los recursos que alimentan a la economía (Worster, 1995). Esta conservación utilitarista se originó en Europa, y se trasladó a las Américas. Es muy conocido el caso del estadounidense Gifford Pinchot, creador del Servicio Forestal de ese país, quien amplió y copió la tendencia europea de no desperdiciar recursos. Concebía a la conservación como «el desarrollo y uso de la tierra y todos sus recursos para el permanente beneficio de los hombres» (Worster, 1985). Especialmente los ingenieros agrónomos y forestales se presentaban como los expertos en manejar las áreas naturales para obtener de ellas el mejor provecho. Esta tradición también se difundió en algunos sitios de América Latina, como fue el caso del brasileño José Bonifacio y su lucha contra el despilfarro en la tala de árboles (Pádua, 1987).

La Naturaleza como sistema

En paralelo con estas tendencias, desde mediados del siglo XIX, los conceptos sobre la Naturaleza cambiaron sustancialmente debido a la irrupción de la teoría darwiniana de la evolución, los avances en zoología y botánica, y los primeros pasos de la ecología como ciencia. Todas estas manifestaciones son hijas de la ciencia renacentista, y por ello persisten en la visión cartesiana de la máquina. A medida que la ecología maduraba, la tarea del ecólogo era describir las partes de ese conjunto, y comprender como funcionaba (sobre la historia de la ecología véase Worster, 1985, y Deléage, 1991). Bajo esta visión, el abordaje enfocado en la máquina es reemplazado por uno que atiende los procesos; la Naturaleza poseería sus propios mecanismos y funcionamientos, que se conciben como «leyes», y que el hombre no debería violar o alterar.

Con la irrupción del concepto de ecosistema, por el inglés A. Tansley en 1935, se aplicó la noción de *sistema* sobre la Naturaleza en el sentido que en esa época le daban los físicos. Este concepto era más que una forma de descripción sintética, también correspondía a un principio organizador de comprensión de la Naturaleza (Golley, 1993). En muchos casos el término ecosistema reemplazó al de Naturaleza. Desde ese punto de partida se pudo aplicar un lenguaje matemático, diseccionándola en sus elementos y estudiando sus vinculaciones. Por eso, como indica Golley (1993), el concepto de ecosistema es manipulativo, en contraste con otro que pudiese ser relacional. Siguiendo con las tradiciones utilitaristas indicadas arriba, el ecólogo brindaría la información de cómo intervenir en la Naturaleza para conseguir los mejores éxitos productivos. Buena parte de los primeros estudios de la dinámica de poblaciones de animales derivaron en discernir los niveles óptimos y las tasas máximas de explotación de recursos naturales renovables, en especial en los sectores forestal y pesquero.

Estas mismas corrientes concebían que los ecosistemas se encontraban bajo condiciones de equilibrio dinámico, especialmente por fuerzas como la competencia. Las comunidades de plantas y animales, y los propios ecosistemas, serían entidades reales y no una invención del observador. Presentarían un orden particular, y un desarrollo temporal desde condiciones de simplicidad a otras de mayor complejidad (sucesión ecológica, con un estado final «clímax»), que rememoraba la maduración de un individuo. Por lo tanto algunos ecólogos postularon que representaban «cuasi-organismos». También existieron otras perspectivas cercanas, tales como las que ponían el acento en los flujos de materia y energía dentro de los sistemas ecológicos (como las desarrolladas por Howard T. Odum).

Este tipo de concepciones dominaron la ecología como disciplina científica durante gran parte del siglo XX. Se difundieron en América Latina al amparo de los libros de texto, por lo menos desde la década de 1940. Sin embargo, a pesar de que el objeto de estudio era el mundo natural, la ecología enseñada a los biólogos no implicaba una preocupación ni por la conservación ni por el desarrollo. Desde los primeros tiempos de esta disciplina se vivió una tensión con aquellos que intentaban abandonar esas posturas, volcándose hacia un respeto no instrumental (Worster, 1985), y que en el día de hoy se expresan por las polémicas sobre los papeles del «científico» y el «militante» en temas ambientales.

Figura 3. Riqueza, exuberancia y recursos de la Naturaleza. Ambiente tropical amazónico de los cañaverales del Ucayali (Perú), según un grabado del Viaje a través de América del Sur, del Océano Pacífico al Océano Atlántico, por Paul Marcoy, 1869.

Esa ecología clásica, al presentar una Naturaleza con un orden propio, también ofrecía un marco de referencia para proponer medidas de gestión. Como se entendía que era posible conocer la evolución de los ecosistemas, la gestión ambiental se enfocaba en regresar o mantener esa marcha. Esta postura prevaleció hasta fechas muy recientes. Por ejemplo, la CEPAL en 1992 mantenía la visión del «cuasi-organismo» con una sucesión ecológica, sosteniendo que existe un orden en sí mismo en la Naturaleza que brinda referentes para evaluar los impactos humanos.

También se plantearon posturas extremas desde la visión sistémica, como la hipótesis Gaia de F. Lovelock (1983). Esta idea sostiene que todo el planeta constituye un sistema autoregulado, con propiedades emergentes que recuerdan a un cuasi-organismo que involucra a toda la biósfera.

Pero la perspectiva organicista de la Naturaleza se resquebrajó a lo largo de la década de 1980. La evidencia actual indica que no existen comunidades ni ecosistemas como entidades discretas, ya que existen amplias superposiciones entre especies. Es una Naturaleza donde la dinámica de los ecosistemas no está en equilibrio, sino en continuo cambio, sin un orden pre-establecido (Botkin, 1990). Bajo esta visión la Naturaleza sería más desordenada, y la ecología pierde así su capacidad para determinar parámetros incuestionables sobre como volver a un estado natural.

Crisis ambiental y biodiversidad

Por lo menos desde la década de 1960, proliferaron las alertas sobre una creciente problemática ambiental, debido a contaminación, pérdida de áreas llamadas naturales, y extinción de especies emblemáticas. La vieja imagen de una Naturaleza agresiva y todopoderosa, poco a poco, dio paso al de una Naturaleza frágil y delicada. La Naturaleza que antes se deseaba controlar, ahora es invocada como una situación que se desea mantener. Las primeras imágenes satelitales, donde el planeta aparece como una delicada esfera azul, contribuye a esa idea de fragilidad. Se toma conciencia de una totalidad, y entonces resurgen conceptos como el de biosfera, que apunta a la vez hacia a una perspectiva holística y la existencia de límites.

En la década de 1970 estalla la polémica sobre los límites ecológicos a la idea del crecimiento económico perpetuo, donde queda en evidencia que los sistemas económicos y productivos están, en realidad, dentro de un sistema mayor, ecológico, que tiene ciertos límites y capacidades.

A fines de la década de 1980 se lanzó el rótulo «biodiversidad», que alcanzó una enorme popularidad y desplazó muchos de los usos corrientes del vocablo Naturaleza. Su origen está en una contracción de los términos «diversidad biológica» a raíz de la difusión y edición de los resultados de un simposio de la Academia de Ciencias de los Estados Unidos, coordinado por el entomólogo Edward O. Wilson (1988).

El concepto de biodiversidad encierra tres diferentes tipos de elementos: por un lado a las distintas especies de fauna, flora y microorganismos; en segundo lugar, a la variabilidad genética que posee cada una de esas especies; y finalmente, a los ecosistemas, incluyendo a las especies vivientes pero también a los elementos físicos inanimados. Es obvio que este rótulo está lejos de describir un único atributo del ambiente. Sin embargo también ofrece una imagen de unidad y coherencia; genera la ilusión de un todo gestionable. Pero a la vez enfatiza la particularidad de la diversidad, donde el ambiente encierra múltiples pluralidades y cada representación de la vida es singular y debe ser conservada. De todas maneras no evita una visión fragmentada del entorno natural, sea como conjunto de seres vivos como en sus diferentes atributos genéticos. Por esta razón, el concepto de biodiversidad puede igualmente ser manejado sin problemas por las perspectivas economicistas, enfatizando sus valores económicos. Consecuentemente, el término rápidamente se expandió, e incluso generó normativas e institucionalidades, como leyes o agencias gubernamentales enfocadas en distintos aspectos de la biodiversidad.

La Naturaleza como Capital

Paralelamente a las posturas conservacionistas tuvo lugar otro giro en las concepciones de la Naturaleza en la década de 1980 originado desde algunas posiciones en la economía. En efecto, economistas provenientes de diversas tiendas, desde posturas liberales, neoliberales a otras ancladas en el marxismo, y que estaban genuinamente interesados en los temas ambientales, comienzan a usar el concepto de Capital Natural. De esta manera, la antigua minimización de la Naturaleza dentro del «factor de producción tierra» podría ser subsanada, integrándola a las herramientas y conceptos a disposición de los economistas. Este intento es una «economización» de la Naturaleza, en el sentido de ampliar el concepto de capital hasta englobarla y poder ingresarla al mercado.

El hecho notable ha sido la intensidad con que estas posturas se han difundido en América Latina. En pocos años cobró notoriedad bajo el llamado «ambientalismo del mercado libre» (por ejemplo, Anderson y Leal, 2001), con una influencia que se extendió a otros campos al calor de las reformas neoliberales que estaban en marcha en América Latina.

Estas posturas expanden la racionalidad económica, de base neoclásica, manteniendo el mismo propósito de instrumentalización y manipulación. Se refuerza el antropocentrismo, donde la valoración de la Naturaleza está

dada por los valores de uso y cambio asignados por el ser humano. El valor económico prevalece, la Naturaleza se podría contabilizar en dinero, y por lo tanto la protección del ambiente en realidad sería una forma de inversión. A su vez, los ciclos ecológicos (como del agua o regeneración del suelo) pasan a ser considerados «servicios» que pueden ser también ingresados al mercado. Bajo esta postura, la conservación abandona sus objetivos primarios y queda al servicio del desarrollo tradicional entendido como crecimiento económico. Nuevamente los criterios de eficiencia y beneficio económico se imponen, y quedan rezagados los valores ecológicos, culturales o estéticos.

Al calor de esa perspectiva han cobrado una enorme popularidad los estudios de valoración económica de la Naturaleza. Se han sumado centenas de análisis sobre el valor económico de distintos ecosistemas, o sobre los bienes y servicios ambientales. Se han creado algunos mercados (como el de captación o cuotas de emisión de carbono), y hay planes para expandir esta postura todavía más. La influencia de esa perspectiva incluso alcanzó a corrientes de izquierda, como los nuevos estructuralistas económicos de CEPAL, y su forma de incorporar el ambiente en su propuesta de «transformación productiva con equidad».

La reducción de la Naturaleza a un componente más dentro del mercado, termina diluyendo las particularidades del funcionamiento de los ecosistemas. En realidad la conservación apunta a asegurar tanto los procesos ecológicos como las especies vivas, y todo eso depende de una dinámica ecológica, pero no de una económica. Si concebimos un ambiente natural, sin ninguna interferencia humana, ese ecosistema se desenvuelve bajo sus propias dinámicas ecológicas. Es necesario adelantar desde ya que la presencia humana, aún en el caso de que ésta sea ambientalmente saludable, *no* es necesaria ni indispensable para mantener una sustentabilidad ecológica. Por lo tanto, la dimensión ecológica del desarrollo sustentable es una propiedad de los ecosistemas y no del ser humano. El reduccionismo economicista no necesariamente reconoce esta cuestión ya que al ingresar a la Naturaleza dentro del mercado, de alguna manera desarticula y anula la esencia de la Naturaleza como sujeto en sí misma, y la reemplaza por términos como capital, servicios, bienes, productos, o recursos.

La Naturaleza fragmentada

Una consecuencia inevitable de varias posturas anteriores es la erosión y fragmentación de la propia Naturaleza. Deja de tener sentido usar ese término por que la Naturaleza pierde cohesión, unidad y atributos comunes.

Ella es desagregada en distintos componentes y referidas a distintos conceptos. Especialmente la visión economicista, en tanto utilitarista, se enfoca en los «recursos naturales», haciendo visibles aquellos elementos que posean un valor económico, sea actual o potencial. Este énfasis guarda muchas similitudes con las posturas utilitaristas en los siglos XVIII y XIX.

Además, cada uno de esos componentes debería tener dueños, proponiéndose derechos de propiedad sobre las formas de vida y los ecosistemas. En especial las tendencias del ambientalismo neoliberal o del libre mercado bregan por una asignación de propiedad sobre la Naturaleza, lo que permitiría una gestión económicamente más eficiente del medio ambiente. Tradicionalmente una persona podía ser propietaria de una finca, un predio o un gen, pero nunca se entendió que pudiera ser dueña de un ecosistema o de toda una especie. En la nueva versión, bajo el aliento neoclásico, y el empujón neoliberal, la propiedad puede existir sobre cualquiera de ellos.

Redescubriendo una Naturaleza silvestre

La preocupación por la extinción de especies de fauna y flora provenientes de sitios apartados, y la desaparición de ecosistemas emblemáticos, especialmente en la Amazonia, contribuyó al redescubrimiento de la Naturaleza como espacios silvestres. Esta corriente fue promovida por varios científicos y militantes conservacionistas, buscando mantener intactos distintos sitios que consideraban silvestres y aparentemente intocados por el ser humano.

En unos casos se hacía referencia a la Naturaleza como sitios silvestres y en otros como salvajes. Las distinciones entre esas dos palabras son importantes. Silvestre alude a los seres u objetos que ocurren de manera natural, que no son cultivados ni domesticados, y deriva del latín *silvestris*, que significa originario del bosque (*silva* = bosque). En cambio, el término salvaje por mucho tiempo tenía implicancias negativas, al referirse a aquello que es primitivo, feroz o brutal. El vocablo proviene del latín vulgar *salvaticus* que deriva de *silvaticus*, y que también se refiere al bosque. En los siglos XVIII y XIX lo que se buscaba precisamente era domeñar todo lo salvaje que encerrara la Naturaleza.

Figura 4. Humanos y Naturaleza indomada. Excursión botánica en las selvas de Sarayacu (Perú), según un grabado del Viaje a través de América del Sur, del Océano Pacífico al Océano Atlántico, por Paul Marcoy, 1869.

En este nuevo redescubrimiento, que tuvo lugar en el siglo XX, el concepto de salvaje dejó de tener un sentido negativo, y era buscado como la mejor opción para la conservación. Todavía más, algunos apuntaron a una Naturaleza sin personas en ella. Este tipo de posturas han sido promovidas tanto por grupos ambientales como por algunos círculos académicos, tanto dentro como fuera de América Latina.

En unos casos, este nuevo énfasis se acentúo, colocando a la Naturaleza como un espacio idílico, donde predomina la cooperación y la simbiosis entre los seres vivos, y que debería servir como ejemplo a la humanidad. La depredación, en tanto violencia, o la agresión y la competencia, serían la excepción, y las relaciones cooperativas son las que deberían servir de ejemplo a los seres humanos para construir una nueva sociedad (un buen ejemplo de esta trasposición desde la Naturaleza al mundo social son los postulados de la ecología social libertaria de Bookchin, 1990). En otros casos, grandes organizaciones de conservación dentro y fuera del continente (especialmente WWF, Conservation International y The Nature Conservancy) enfatizaron el trabajo sobre «áreas silvestres», donde la presencia de los humanos era considerada un problema. Los grupos indígenas y campesinos dentro de los parques nacionales y áreas protegidas no encajaban en su visión de una Naturaleza sin personas.

Sin embargo, un examen crítico de estas posturas muestra que, en realidad, las áreas llamadas «silvestres» en América Latina han sido hogar de grupos indígenas desde tiempos ancestrales. Para esas comunidades esos sitios no son «salvajes», sino que son su hogar (Diegues, 1996). Prácticamente todos los ambientes latinoamericanos han sido ocupados, modificados y moldeados por los humanos. Por ejemplo, los bosques tropicales han sido el hábitat de varios grupos indígenas por miles de años; Mesoamérica y la región Andina mantuvieron y mantienen extensas poblaciones indígenas que han modificado esos ambientes de manera intensa y extensa. Desde tiempos pre-hispánicos se han sucedido distintas formas de aprovechamiento humano, desde la caza y recolección, hasta la agricultura intensiva asistida por terrazas y regadíos.

Se estima que más del 80% de las áreas protegidas actuales tienen poblaciones humanas en su interior, sean asentamientos indígenas, o pobladores mestizos, afrodescendientes, criollos o colonizadores recientes. La gama es muy amplia, desde comunidades indígenas que han estado afincadas en esos sitios desde hace siglos, a grupos que se califican como «tradicionales», como pueden ser los seringueiros o castañeros de la selva Amazónica.

Este tipo de discusiones son otra de las manifestaciones de las tensiones alrededor de la dualidad que separa el ser humano de la llamada Naturaleza. Muchas de las adjetivaciones acerca de lo silvestre corresponderían a percepciones de grupos urbanos que viven lejos del contacto con la Naturaleza (Gómez Pompa y Kaus, 1992), y que poco entienden del papel de los grupos indígenas. Otros, en cambio, conciben una Naturaleza que siempre incluye a grupos humanos, y defienden las concepciones indígenas y campesinas, convirtiéndolas en ejemplos de la conservación.

Entre esos extremos existen muchos matices y diferentes énfasis. Pero más allá de ellos, un punto a destacar es que la discusión conceptual sobre cómo adjetivar un ambiente como silvestre, ha sido limitada en América Latina. Existen pocos análisis sobre los umbrales que separan espacios «modificados» de otros «naturales», cómo reconocerlos, o incluso si esa distinción es válida o no. Esta no es una cuestión meramente restringida a una suerte de evaluación de impacto ambiental, sino que es mucho más compleja en tanto los más diversos ecosistemas muestran intervenciones humanas desde tiempos muy anteriores a la colonización europea. Buena parte de la discusión local se basa o refleja las polémicas en el hemisferio norte sobre las concepciones de lo silvestre (por ejemplo, Cronon, 1995; Sessions, 1997). A su vez, esta problemática encierra tensiones enormes para los esfuerzos de protección de la

biodiversidad, ya que si se concluye que todos los ambientes latinoamericanos son producto de algún tipo de modificación humana, entonces ¿cómo impedir nuevas alteraciones?

La Naturaleza como Madre Tierra

La recuperación del conocimiento tradicional alentó nuevas visiones sobre la Naturaleza, con la particularidad que algunas de ellas rompen con el antropocentrismo occidental que separa la sociedad de la Naturaleza.

Por ejemplo, en los Lamas, de las laderas andino-amazónicas no hay jerarquías verticales, concibiéndose parte de la Naturaleza. Los Lamas conversan con los árboles o la laguna, y entienden que en ese diálogo hay cosas para decirse; los jóvenes deben ir al bosque para presentarse ante él, y a la laguna se le habla con sigilo para no despertarla (Rengifo, 1995). Otro tanto sucede con los Achuar de la Amazonia ecuatoriana, donde las comunidades sociales incluyen otros seres vivos no-humanos, disolviéndose las diferencias entre Naturaleza y sociedad (Descola 1996, 2004). Casos como éste son los que fundamentan la invocación a relaciones que se consideran simbióticas y equilibradas con la Naturaleza. Muchos sostenían que la recuperación de esos vínculos anularía el antropocentrismo occidental y abriría las puertas a una nueva relación con el ambiente.

En varios casos, esa defensa se ha dado la mano con la imagen de los grupos indígenas como «nobles salvajes», en tanto mantendrían una relación simbiótica con el entorno. Los ejemplos positivos que se descubrían en un grupo eran extendidos como un atributo cierto a todas las etnias. Consecuentemente esta postura alimentó las ideas adelantadas más arriba, donde los indígenas y campesinos serían la mejor guía para entender el entorno y gestionarlo, y que las concepciones occidentales debían ser re-elaboradas siguiendo su ejemplo. La proliferación a fines de la década de 1980 de artículos de divulgación sobre los Yanomami amazónicos, en el sentido de la armonía y la coexistencia, constituyen un buen ejemplo.

Este apego por las posturas idílicas y edénicas de indígenas y campesinos olvida varios hechos. Unos son históricos, ya que en muchos casos esos grupos realizaron una extensa y profunda modificación del entorno. Otras son demográficos, ya que sus reducidas poblaciones son una de las principales causas de una menor presión sobre el ambiente. También hay limitantes tecnológicas, ya que la tecnología con la que contaban también

limitaba las alteraciones sobre el entorno. Finalmente, por sobre todas las cosas, detrás de las etiquetas «indígena» o «campesino» hay una gran variedad de construcciones culturales con muy distintas posturas sobre la Naturaleza, algunas más respetuosas, y otras más manipuladoras.

Un nuevo empujón en esta postura surgió más recientemente con la invocación a la Pacha Mama, o Madre Tierra, como ejemplo guía para una relación simbiótica con el entorno. El concepto proviene de las cosmovisiones andinas, y fue ampliamente invocado por organizaciones campesinas, ambientalistas y académicas; y ha quedado consagrado en la nueva Constitución de Ecuador de 2008, y el gobierno de Bolivia lo ha utilizado desde 2009 en su activismo frente al cambio climático global.

El concepto tiene un enorme potencial desde su uso metafórico en tanto permite hacer visible culturas subordinadas y silenciadas por años, y abre las puertas a perspectivas alternas al antropocentrismo europeo. La nueva Constitución ecuatoriana es el mejor ejemplo, ya que allí se usa Pachamama como sinónimo de Naturaleza, definiéndola como «donde se reproduce y realiza la vida» (artículo 71) (Gudynas, 2009a).

Un uso más radical ha tenido lugar en Bolivia. Por ejemplo, David Choquehuanca, el canciller del gobierno de Evo Morales, junto a otras autoridades, invoca a la Pacha Mama para criticar el capitalismo, las emisiones globales de gases con efecto invernadero y la necesidad de proteger la biósfera. Incluso sostiene que «para nosotros, los indígenas, lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, para nosotros lo más importante son los cerros, nuestros ríos, nuestro aire» (declaraciones de prensa del 21 abril de 2010). A su vez, muchas de estas posturas coquetean con la imagen de una «inferioridad moral occidental» (planteado por Soulé, 1995), que presupone que todas las concepciones originalmente europeas de relación con la Naturaleza son las responsables de la destrucción ecológica del Nuevo Mundo, y en contraste con ellas, los grupos indígenas y campesinos (junto a las culturas orientales) serían ejemplos de coexistencias armoniosas.

Esas posturas son importantes al intentar romper con la hegemonía de un cuerpo de conocimientos y valoraciones. Pero también encierran algunos problemas. En el caso boliviano, la defensa pachamámica se orienta a los temas globales, pero está desarticulada con la gestión ambiental dentro del país, donde persisten intensas actividades extractivas (especialmente minería), de alto impacto ambiental y rodeada de conflictos sociales intensos (Gudynas, 2009b).

A su vez, como se adelantó arriba, existe una gran variedad de posturas. En el caso de la Pacha Mama se observan diferencias entre distintos grupos étnicos, entre distintas localizaciones geográficas, e incluso variedades locales. También debe atenderse que Pacha Mama es parte de una compleja cosmovisión y no puede ser entendida en forma aislada. Un ejemplo sirve para dejar en claro la cuestión: en un estudio detallado de una comunidad peruana, León Carapó (1994) describe que en la actualidad este sistema incluye a la Pacha Mama y una hermana gemela, Pacha Tierra, ambas femeninas, y subordinadas a dos entidades masculinas: Ausangati, el creador del universo, de carácter bondadoso y protector del equilibrio de la Naturaleza, y Qañiqway, de emociones ambivalentes y responsable de la fertilidad. La contraparte femenina de Ausangati es la Pacha Tierra, y tiene una mayor jerarquía que Pacha Mama; preserva la fertilidad de la tierra, y su carácter es bondadoso. La Pacha Mama, de menor jerarquía, posee un carácter ambivalente, en tanto puede ser agresiva. En ese contexto, cuando se hacen las invocaciones a la Pacha Mama en realidad se pide por una buena cosecha, y en ello va implícita la alteración y manejo de la Naturaleza para convertirla en un espacio agropecuario.

Esto explica que en muchos casos el concepto de Pacha Mama está lejos de un vínculo de contemplación de una Naturaleza intocada. Por el contrario, como en los Andes se enfrentan diversas restricciones y riesgos ambientales, es importante un uso intenso y eficiente de los recursos disponibles para poder asegurar, por ejemplo, la alimentación de la familia y la comunidad. La Pacha Mama está envuelta precisamente en ese aprovechamiento del entorno, y la muy conocida ceremonia de la *ch'alla*, es para darle gracias o retribuir los bienes que se recibe de ella. Dicho de otro modo, en la cosmovisión andina como la aymará o quechua, siempre hay una transformación del ambiente, y esas concepciones y ceremonias, son para pedirle perdón o retribuir a la Pacha Mama por esos cambios, pero no para impedirlos. Esta son cosmovisiones muy distintas a las de otros pueblos indígenas, en particular amazónicos (Descola, 2004). Si bien la invocación a la Pacha Mama por un lado disuelve la dualidad Naturaleza – sociedad, por otro lado no impide un uso intensivo del ambiente. En el caso aymará, este hecho que parece a primera vista una contradicción, es posible dada su lógica de tercero incluido, donde se puede estar a la vez «dentro» de la Pacha Mama como «fuera» de ella.

De esta manera, un análisis desapasionado muestra situaciones heterogéneas, ya que hay tanto ejemplos de coexistencia armoniosa como otros que envuelven intensas manipulaciones ambientales. No puede olvidarse que la

cultura andina apunta a intervenir el entorno y reducir al mínimo el azar. Esto se expresa en el sistema de creencias con la dualidad del mundo entre el ámbito del maíz (*sara*) o el espacio de la maleza (*cora*), el primero es el orden que asegura el alimento, el segundo es el desorden natural que puede llevar al hambre. Es el ser humano quien intenta forzar los destinos, siempre hacia el espacio del *sara* (Kusch, 1986). La consecuencia ha sido que los ambientes que hoy llamamos «silvestres» en muchos sitios de América Latina en realidad son el producto de la acción humana a lo largo de milenios.

Por cierto que la apelación a conceptos como Pacha Mama u otros similares, posee importantes valores para ayudar a la búsqueda de alternativas, pero eso no puede justificar caer en reduccionismos del mismo tipo que se critican en las actitudes occidentales. Por lo tanto es importante avanzar aprovechando los mejores aportes de cada cuerpo de saberes y sensibilidades, respetándolos a todos por igual. Pero también debe reconocerse que estas visiones andinas han tenido el mérito de convertirse en la actual punta de lanza para hacer visibles saberes que han permanecido subordinados y escondidos, y que reflejan alternativas a la dualidad antropocéntrica sobre la Naturaleza.

Biocentrismo y derechos de la Naturaleza

Simultáneamente con la revalorización de las posturas indígenas pachamámicas, lograron alcanzar mayor visibilidad y legitimidad la defensa de valores intrínsecos en la Naturaleza. Esta posición rompe con la postura antropocéntrica que inevitablemente transita por concebir al ambiente como objeto de valor; la Naturaleza deja de ser valiosa de acuerdo a la utilidad que el ser humano encuentra en ella.

Esta posición tuvo un fuerte empuje desde los movimientos sociales y bajo el nuevo contexto político progresista latinoamericano de la primera década del siglo XXI. Se apoya en la misma sensibilidad de varios grupos indígenas que otorgan a plantas, animales o distintos sitios, valores propios o atributos humanos. Pero también existe una tradición en el pensamiento occidental, igualmente marginada, que defendía concepciones similares, y que logró visibilidad desde tiendas ambientalistas a partir de la década de 1980. Entre los más conocidos se encuentran los llamados biocéntricos, ejemplificados en la figura del filósofo noruego Arne Naess, animador de la llamada «ecología profunda» (por ejemplo, 1989). Esta corriente concibe a los humanos como parte de la Naturaleza, e intenta romper con la dualidad antropocéntrica

entre otras cosas reconociéndole valores propios. Empujaron en el mismo sentido otros análisis complementarios desde la ética ambiental y corrientes emergentes, como el ecofeminismo, que por motivos de espacio no se pueden discutir en el presente texto.

Esta corriente a su vez tiene antecedentes que en el hemisferio norte se encuentran en las posturas de H.D. Thoreau y Aldo Leopold. Pero también hay antecedentes, aunque menos conocidos, en América Latina, tales como el escritor boliviano Man Césped (1878-1932) y el argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). Por ejemplo, Kusch entiende que toda cultura presupone un ambiente, y por esa razón habla de la *geocultura*. En sus posturas, esa geocultura se construye desde los grupos populares, especialmente indígenas y campesinos, en especial andinos, y rechaza los aportes de origen europeo (Kusch, 1986).

Como el biocentrismo actual ataca la idea de una Naturaleza por fuera de los seres humanos, hay muchos encuentros con algunas de las concepciones englobadas bajo la metáfora de la Pacha Mama. Pero hay otro ejemplo, muy notable, y que no proviene del mundo andino, sino de los bosques y sabanas subtropicales. Es el caso de las antiguas creencias de los guaraníes del sur de Bolivia y Brasil, Paraguay y norte de Argentina. En tiempos pre-hispánicos, la evidencia indica que su concepto sobre el sí-mismo (entendido como su concepto de persona) estaba íntimamente ligada a ambientes particulares. El sí-mismo del guaraní (*teko*) era inseparable del ambiente (*teko-ha*). La autodefinición de la persona requería un ambiente, y las dos palabras que los representaban también estaban estrechamente ligadas.

En este y otros casos, es un sí-mismo expandido en el sentido de alcanzar el ambiente inmediato, lo que era indispensable para la vida. Sin un hábitat natural no podría existir la persona; sin teko-ha no podía haber un teko. El teko-ha era además un espacio comunal, con corrientes de agua y árboles, y ofrecía además el sustento a otros conceptos, como las normas morales (*teko ñemboro'y*) o la buena vida (*teko bratu*). Se ha documentado bastante bien cómo la colonización cultural española modificó estas creencias, en particular por la imposición religiosa (véase Meliá, 1986).

La postura de los valores propios en la Naturaleza la convierten en sujeto de derechos. Esta posición ha alcanzado su expresión más impactante con la nueva Constitución de Ecuador, donde se reconoce que la Naturaleza o Pachamama tiene el «derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones

y procesos evolutivos» (artículo 71), e incluso le suma el «derecho a una restauración integral» de aquellos sitios degradados o deteriorados (artículo 72) (Gudynas, 2009).

Creación social de la Naturaleza, dualismo y progreso

Las ideas convencionales sobre la Naturaleza están íntimamente ligadas con los conceptos de progreso y desarrollo. Más allá de los énfasis, en la tradición del pensamiento occidental se pueden identificar un conjunto de elementos comunes que mantienen una relación dialéctica con las ideas de desarrollo. Estas dos categorías se determinan mutuamente, ya que la insistencia en estrategias de desarrollo volcadas al progreso van de la mano con concepciones de una Naturaleza entendida como un conjunto de recursos, bienes o servicios que deben ser aprovechados. Por ejemplo, las ideas del progreso sólo eran posibles con una Naturaleza que había dejado de ser salvaje y era una canasta de recursos manipulable. A su vez, esa fragmentación del ambiente permite que se exprese un desarrollo que la diseca y divide. Incluso, en muchos casos esas visualizaciones de la Naturaleza también eran espejos de las apreciaciones sobre la sociedad (Worster, 1995).

Se manipula y apropia la Naturaleza como condición y necesidad para atender metas enfocadas en el progreso perpetuo. Esta idea puede rastrearse por lo menos hasta Adam Smith, quien en su monumental texto sobre la «riqueza de las naciones», publicado en 1776, apunta a las metas de la acumulación de riqueza, mediante un progreso sostenido, y para ello era indispensable la apropiación de la Naturaleza. Es una situación de progreso constante la que se considera la más óptima: «El progresivo es, en realidad, un estado feliz y lisonjero para todas las clases de la sociedad; el estacionario, triste, y el decadente melancólico», y es ese estado el que permite avanzar hacia «ulteriores incrementos de riqueza» – dice Smith (1990).

John Stuart Mill en su influyente obra de economía política, publicada desde 1848, también señalaba las ventajas del progreso perpetuo y el dominio de la Naturaleza como su aspecto privilegiado. La marcha de las naciones era concebida como «un movimiento progresivo que se continúa con pocas interrupciones de un año a otro y de una a otra generación: un progreso de la riqueza, un progreso de lo que se llama la prosperidad material». Este «movimiento económico progresivo» es una forma de «crecimiento perpetuo» y es mediado por el dominio «ilimitado del hombre sobre la naturaleza» (1943).

Smith y Mill no actuaron solos. A sus nombres deben sumárseles los de Turgot, Condorcet, Saint-Simmon, Comte, Hegel, Marx, y tantos otros, quienes más allá de sus conocidas diferencias, mantuvieron sin embargo posturas similares sobre cómo relacionarse con la Naturaleza. De esta manera, las expresiones occidentales acerca de la Naturaleza siempre aparecen asociadas con ideas de desarrollo, manipulación, control y dominación. Este último concepto terminó convirtiéndose en una perspectiva dominante que llegó a nuestros días (Nisbet, 1980). Se transplantaron concepciones de la Naturaleza hacia América Latina, se suprimieron u ocultaron otras expresiones culturales, donde las «élites hablaban constantemente de "progreso", acaso la palabra más sagrada del vocabulario político» ya en el siglo XIX (Burns, 1990).

La existencia de distintas posturas y énfasis, e incluso la presencia de conceptualizaciones alternativas que han sido marginalizadas, también deja en claro que la categoría de Naturaleza es una creación social, distinta en cada momento histórico, cambiante de acuerdo a cómo los hombres se vinculan con su entorno. Se determina socialmente qué se considerará Naturaleza, qué deja de serlo cuando es artificializado, y cómo se la separa del mundo social (Cronon, 1995). En todos esos casos, la Naturaleza resulta ser una categoría propia de los seres humanos, ya que éstos son sus *autores*, y por consiguiente responsables del dualismo que le permite separarse de ella (Evernden, 1992).

Las actuales ideas de Naturaleza, y otras asociadas como recursos naturales, biodiversidad, ecosistema, están claramente insertadas en las tradiciones de conocimiento occidentales, de origen europeo. Cualquiera de esas ideas implica un dualismo, donde se separa Naturaleza de sociedad, entendiendo que ésta existe en sí misma, desenvolviéndose con sus propios procesos y estructuras, que no son ni azarosos ni humanos (Descola, 2002). Pero hay otras posturas, como las del animismo, que también reconoce en plantas y animales capacidades cognitivas, afectivas y comunicacionales. Pero desde las ideas convencionales, todas éstas son consideradas erróneas o místicas, y que si bien se pueden mirar con simpatía, en su esencia están equivocadas. Esta es la postura dominante en América Latina y se expresa en muy diversos ámbitos, desde los planes de desarrollo basados en la exportación de recursos naturales hasta la insistencia en el ecoturismo, y los roles marginales que siguen recibiendo los grupos indígenas.

Sin embargo, este dualismo es también una construcción humana, y «sólo existe por nuestra propia decisión», con el propósito de crear un concepto «contenedor» de todo lo que nos rodea (Evernden, 1992). Además, ese

dualismo no es más que una forma posible de expresar y entender el mundo. Debe quedar en claro que existen distintas formas bajo las cuáles las personas se entienden a sí mismas y a lo que las rodean, diversas objetivaciones de ontologías posibles que resultan en diferentes «naturalezas», e incluso en la desaparición de esa distinción (Descola, 2002).

Por todas estas razones, alrededor de este dualismo se juegan muchas de las contradicciones actuales frente al ambiente y las conceptualizaciones sobre la Naturaleza. La apropiación intensiva de los recursos naturales sólo es posible bajo una Naturaleza apartada del mundo social, convertida en un objeto, y que puede ser manejada bajo los vaivenes de los intereses humanos. Prácticas de enorme impacto ambiental, como la minería, la tala de bosques o los monocultivos de exportación, solo son posibles fragmentando el entorno, entendiéndolo como una canasta de recursos o como Capital Natural, desvistiéndolo de organicidad o alma.

Distintas corrientes de pensamiento intentan remontar ese dualismo. Unas ven a los demás elementos del entorno como parte de las mismas comunidades sociales, otras reconocen valores propios en el ambiente haciendo que sea sujeto de derechos, algunas defienden otras vivencias o sensibilidades, y así sucesivamente. En muchos casos, estas posturas son conocimientos tradicionales que han estado marginados y subordinados, y en otros casos, son nuevas saberes híbridos, mezclando recientes avances de la ecología con posturas que provienen, por ejemplo, de la antropología ecológica o la ética ambiental. Por estas y otras vías, los desafíos actuales obligan a abandonar los conceptos de Naturaleza como un mero contenedor y justificativo para la apropiación y dominación.

Referencias

Anderson, T.L. y D.R. Leal. 2001. *Free market environmentalism*. New York: Palgrave.

Bookchin, M. 1990. *Remaking society. Pathways to a green future*. Boston: South End.

Botkin, D.B. 1990. *Discordant harmonies. A new ecology for the 21st century*. New York: Oxford University Press.

Burns, E. B. 1990. *La pobreza del progreso*. México: Siglo XXI.

Brailovsky, A.E. y D. Foguelman. 1991. *Memoria verde. Historia ecológica de la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Buege, D.J. 1996. "The ecologically noble savage revisited". *Environmental Ethics* 18: 71-88.

Carapó, R. L. 1994. *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Castro Herrera, G. 1996. *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*. Panamá: CELA.

CEPAL. 1991. *El desarrollo sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*. Santiago de Chile: CEPAL.

Césped, M. 2000. *Sol y Horizontes. Símbolos profanos*. La Paz: Juventud.

Collingwood, R.G. 1960. *The idea of Nature*. New York: Galaxy.

Cronon, W. 1995. "The trouble with Wilderness; or getting back to the wrong Nature". pp 69-90, En: *Uncommon ground* (W. Cronon, ed.), New York: Norton.

Deléage, J.P. 1991. *Historia de la ecología*. Montevideo: Nordan.

Descola, P. 1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: AbyaYala.

Descola, P. 2002. «La antropología y la cuestión de la naturaleza», pp 155-171, En: *Repensando la naturaleza* (G. Palacio y A. Ulloa, eds.). Bogotá: Universidad Nacional Colombia/Imani/ICAH.

Descola, P. 2004. «Las cosmologías indígenas de la Amazonia», pp. 25-35, En: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (A. Surrallés y P. García Hierro, eds.). Lima: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.

Diegues, C.A.S. 1996. *O mito moderna da Natureza intocada*. Sao Paulo: Hucitec.

Duerr, H.P. 1987. *Dreamtime. Concerning the boundary between wilderness and civilization*. Oxford: Blackwell.

Evernden, N. 1992. *The social creation of Nature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Glacken, C.J. 1996. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Golley, F.B. 1993. *A history of ecosystem concept in ecology*. New York: Yale University Press.

Gómez Pompa, A. y A. Kaus. 1992. "Taming the wilderness myth". *BioScience* 42(4): 271-278.

Gudynas, E. 2004. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba. Disponible en www.ecologiapolitica.net

Gudynas, E. 2009a. «La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador». *Revista Estudios Sociales* 32: 34-47.

Gudynas, E. 2009b. «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual», pp 187-225, En: *Extractivismo, política y sociedad*, varios autores. CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social), Quito.

Kuch, R. 1986. *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum.

Lovelock, J.E. 1983. *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Madrid: Blume.

Macknow Lisboa, K. 1997. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Sao Paulo: Hucitec.

Meliá, G. 1986. *El Guaraní -conquistado y reducido*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.

Moncrief L.W. 1970. "The cultural basis for our environmental crisis". *Science* 170: 508-512.

Naess, A. 1989. *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nisbet, R. 1980. *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

Pádua, J.A. 1987. «Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil», En: *Ecologia e política no Brasil* (J.A. Padua, ed.). Rio de Janeiro: Espaço e Tempo y IUPERJ.

Penhos, M. 2005. *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rengifo V., G. 1995. *La vida amazónico-andina*. Ruralter, La Paz, 13-14:99-108.

Ribeiro, D. 1972. *Configuraciones histórico culturales Americanas*. Montevideo: Centro Estudios Latinoamericanos.

Session, G. 1997. "Reinventing Nature? The end of wilderness?" *Wild Heart* 6(4): 46-52.

Smith, A. 1990 [1776]. *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México: Fondo Cultura Económica.

Stuart Mill, J. 1943 [1871]. *Principios de economía política*. México: Fondo Cultura Económica.

Soulé, M.E. 1995. "The social siege of Nature", en *Reinventing nature? Response to Postmodern Deconstruction* pp 137-170, (M.E. Soulé y G. Lease, eds.). Washington: Island Press.

Tudela, F. 1990. *Desarrollo y medio ambiente en América Latina y el Caribe. Una visión evolutiva.* Madrid: MOPU, PNUMA y AECI.

Ulloa, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Whyte, L. 1967. "The historical roots of our ecological crisis". *Science* 155: 1203-1207.

Williams, R. 1972. "Ideas of Nature", En *Ecology: the shaping enquiry* (J. Benthall, ed.). London: Longman.

Wilson, E.O. (ed.) 1988. *Biodiversity*. Washington: National Academy Press.

Worster, D. 1985. *Nature's economy. A history of ecological ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Worster, D. 1995. "Nature and the disorder of history", pp 65-86, En: *Reinventing Nature? Responses to postmodern deconstruction* (M.E. Soulé y G. Lease, eds.). Washington: Island Press.

Pance

Territorios, territorialidades y multiculturalismo

Leonardo Hernández-Ávila[1]
Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Colombia
flhavila@yahoo.com

En este artículo se argumenta que la especificidad del territorio como categoría para el análisis de fenómenos sociales va más allá tanto del espacio físico geográfico como de cualquier concepción particular de espacio. Se argumenta que la especificidad de esa categoría en la comprensión de las diferencias y conflictos étnicos y culturales consiste precisamente en que remite a formas diferenciadas de concebir el espacio, de constituirlo y constituirse a través de las relaciones con el entorno. Relaciones que en su conjunto generan ese constituirse a sí mismo que llamamos *territorialidad*. Se sostiene que, en casos como los de los conflictos que involucran pueblos indígenas, los conceptos de territorio y territorialidad con frecuencia remiten a una concepción inmanente de la existencia de los seres y las cosas, incompatible con la concepción de espacio troquelada por la historia de la civilización occidental, que se remonta al surgimiento del pensamiento trascendente como horizonte de sentido de ese camino de civilización.

1. Referentes epistemológicos

Nuestra postura epistémica es relacional, por oposición a las posturas esencialistas. Afirmamos que los fenómenos socioculturales que identificamos son resultado de relaciones de diferenciación, y aunque esta es una verdad de Perogrullo no podemos dejar de mencionarla de entrada, porque advertimos una tendencia actual a redescubrir como una novedad el carácter relacional de las categorías sociales y en particular las de territorio y territorialidad, por oposición al carácter esencialista que han tomado en epistemologías de inspiración trascendente.

[1] Antropólogo Universidad Nacional de Colombia, maestría en economía, Universidad Externado de Colombia. Ha sido subdirector Educativo y Cultural del JBB. A realizado trabajos sobre territorialidad indígena como «Los ríos nacen abajo: representaciones sociales de espacio, territorio y diferencias cognocitivas entre indios y occidentales».

Nos situamos en el nivel fenomenológico de lo sociocultural aprehendiendo esas categorías como correspondientes a formas particulares de identificación-diferenciación ontogénica. Es decir, no compartimos las posiciones según las cuales la separación ontológica entre objeto/representación o mundo/palabra hace irreducible la dicotomía biológico/cultural.

La cultura no está en los genes, pero hace tiempo ya que se ha mostrado cómo las diferencias entre formas filogenéticas y ontogénicas de configuración, entre determinación genética y aprendizaje, son diferencias aprehensibles en la esfera de la fenomenología biológica. Cómo ese «mutuo gatillado de conductas coordinadas» entre organismo, que llamamos comunicación, constituye una solución de continuidad entre la materialidad de la vida y esa fenomenología que llamamos lo «social», que se expresa en configuraciones conductuales adquiridas a lo largo de la historia del individuo, es decir, ontogénicamente (Maturana y Varela, 2003:119). Configuraciones que dan lugar a identificaciones/diferenciaciones como identidad, etnicidad, territorialidad, género, entre otras.

En tanto que expresión de aprendizajes, tanto si se trata de un individuo como de una formación social, la constitución de estas identificaciones/diferenciaciones presenta las regularidades formales propias de las transformaciones biológicas. Las cuales pueden ser entendidas como fenómenos de carácter estocástico, es decir, constituidos por dos componentes: uno selectivo o regulador renuente al cambio, y otro aleatorio, que actúa a la manera de un dispositivo de asimilación de las fluctuaciones del entorno (Bateson, 1979:161).

En consecuencia, sostenemos que fenómenos como territorialidad, etnicidad e identidad no son ni las posiciones fijas y naturalizadas que pudieran concebirse desde el extremo esencialista, ni las posiciones relativas y volátiles que pudieran concebirse desde el extremo performativo. La tradición cultural, el mito y la ideología, son realidades inapelables y lo es también la más preciada ventaja del ser humano que nos recuerda Dostoyesky en sus *Notas del Subsuelo*: la de hacer uno lo que se le da la gana[2]. No obstante, la diferencial de esa determinación mutua está en permanente cambio; hay periodos de la historia

[2] Los cambios en las formaciones sociales en sentido estricto solo proceden de los individuos. No hay más voluntad que la del individuo, aun cuando sobre éste pesen la ideología, el mito y todas las demás «formaciones discursivas» si hemos de recurrir a la expresión de Foucault, uno de los pensadores más contundentes en la demolición del sujeto trascendente. Es el individuo el que actúa esas expresiones de lo social y es precisamente esto lo que posibilita la transformación, extinción y emergencia de las ideologías y los mitos. Lo que contradice todo determinismo.

de la formación social en los que se impone el conservadurismo y otros en los cuales se hace más volátil, porque las transformaciones y contraposiciones se acentúan, dando lugar incluso, cuando esas dinámicas se hacen catastróficas, a la aniquilación de determinadas formaciones sociales y la emergencia de otras.

2. Diversidad cultural, territorio y territorialidad

En la historia de la antropología y en general de las ciencias sociales la tradición predominante ha sido ligar la idea de territorio a la de espacio físico geográfico. En la etnografía clásica en la que el antropólogo omnipresente e invisible hace la grafía de la sociedad concernida, generalmente, para dar cuenta del territorio de ésta, se registra el entorno geográfico sobre el cual se despliega la sociedad y sus particularidades en la ocupación de ese entorno, siguiendo categorías de análisis preestablecidas. En el marco de tendencias más resientes en las que se deja escuchar la voz de esos otros, el territorio no es solo el entorno físico geográfico sino, además, el conjunto de relaciones a través de las cuales ese entorno se apropia, utiliza y piensa: formas de poblamiento, trabajo, autoridad, concepciones, creencias, relaciones sociales y memoria histórica, entre otras dimensiones de la cultura. En este último sentido, el territorio no es una entidad físicamente dada, es una entidad socialmente construida.

Ahora bien, el concepto de territorio desde finales del siglo XX ha estado en el centro de sonados debates sobre la naturaleza de las expresiones y conflictos étnicos, culturales, sociales y ambientales. Desde las corrientes *post*[3] se ha planteado la obsolescencia de la referencia al territorio para dar cuenta de diferenciaciones culturales o étnicas, en la sociedad contemporánea. La desterritorialización de esas diferenciaciones iría en aumento debido, por una parte, a la profundización de las transformaciones macro-políticas de los patrones modernos de regulación de espacios, como el de Estado-nación y los que se le asemejan y, por otra, debido a las transformaciones micro-políticas asociadas al autorreconocimiento, en la medida en que la cotidianidad aparece cada vez más atravesada por diferentes lealtades y niveles de integración entre formaciones culturales (Camargo, 2003:77).

La centralidad del cuestionamiento a la idea de territorio en estas discusiones lleva aparejado el desplazamiento de las nociones de cultura y etnia del extremo esencialista, del que se acusa a la etnografía clásica, al extremo performativo del que se precian corrientes radicales de las tendencias *post*. En el devenir de

[3] Postestructralismo, postmodernismo y postcolonialismo, son las más destacadas.

esas discusiones se han dado ya varias vueltas a la tuerca. Algunas corrientes han radicalizado sus posiciones en uno u otro extremo y otras tendencias han propuesto cambios de nivel en la discusión, orientándose a formas de entender las cosas que superen el plano de las oposiciones. Mi propósito aquí no es terciar en esa disputa en favor de quienes dicen «mu» o quienes dicen «ma», sin embargo, de entre la literatura existente sobre estos tópicos, tomo como punto de partida o coordenadas iniciales para mi argumentación, los planteamientos de Renato Ortiz (1998).

En desacuerdo con los profetas de la desterritorialización y del ocaso de la noción de espacio, así como de quienes afirman que «el espacio se vació», Ortiz propone más bien entender su nueva configuración, es decir, cómo es ocupado actualmente. A partir de postulados clásicos de la sociología del conocimiento, según los cuales espacio y tiempo son categorías que preceden a las ideologías y concepciones del mundo, aunque están moldeados por el «tipo de civilización» al que corresponden, propone que en el análisis de los modos de representar la pertenencia sociocultural y política, por lo menos en las sociedades contemporáneas, se debe replantear la categoría «espacio».

> Mi propuesta es considerar el espacio como un conjunto de planos atravesados por procesos sociales diferenciados. Debo, entonces, dejar de lado los pares de opuestos – externo/interno, cercano/distante – o la idea de inclusión para operar con la noción de líneas de fuerza. Si se acepta, de modo preliminar, que lo «local» se sitúa dentro de los países… podemos imaginar idealmente tres dimensiones. Una primera, en la cual se manifiestan las implicaciones de las historias particulares de cada localidad… el segundo nivel se refiere a las historias nacionales… Una última dimensión más reciente es la de la mundialización. Proceso que atraviesa los planos nacionales y locales, cruzando historias diferenciadas. La civilización de la modernidad-mundo se caracteriza pues por ser simultáneamente una tendencia de conjunción y de disyunción de espacios. Esto nos permite percibirla como marcada por dos direcciones, una volcada hacia lo singular, otra hacia la diversidad...
>
> Estoy sugiriendo, por lo tanto, que la mundialización de la cultura, y en consecuencia del espacio, debe ser definida como transversalidad… sostengo que no existe una oposición inmanente entre local/nacional/mundial. Esto lo percibimos al hablar de lo cotidiano… Tanto lo nacional como lo mundial solo existen en la medida en que son vivencias (Ortiz, 1998:35).

Con base en estos planteamientos el autor se propone revisar el concepto de territorio y de territorialidad, como conceptos asociados al espacio de los fenómenos sociales, y en particular a lo que se ha llamado la globalización de las sociedades y la mundialización de la cultura. Consecuentemente propone también redefinir el «lugar» en tanto que «sustrato morfológico en el cual se asientan las culturas», con fundamento en la idea de transversalidad en la constitución de territorialidades desvinculadas del medio físico. El lugar ya no correspondería a lo local, nacional o global, sino a la conjunción «diferencial» entre espacialidades que actúan como «líneas de fuerza». Entender la realidad de los lugares pasaría, entonces, por entender las escalas históricas a las cuales están anclados, en tanto que vivencias, y las relaciones de poder que allí se expresan.

3. Otra espacialidad

Abordaré, en primer lugar, connotaciones epistemológicas de los argumentos de Ortiz, como referentes iniciales para plantear mi propia postura, que se orienta a entender territorio y territorialidad no como un asunto de escalas de mismidad/otredad en una espacialidad trascendente, sino más bien como una dimensión de lo sociocultural que se hace relevante en las diferenciaciones y conflictos étnicos, culturales, sociales y ambientales precisamente porque desborda el marco de esa espacialidad. Propongo un cambio de nivel que lleva de la reflexión sobre el espacio a la reflexión sobre espacialidades, para plantear una manera particular de ver la territorialidad como una dimensión de esas diferenciaciones y conflictos.

Retomo entonces, para enrumbarnos en este sentido, el replanteamiento expuesto de la categoría «espacio». Ortiz propone una topología[4] que permita entender el espacio de las relaciones entre lo local, nacional y global como niveles o planos diferenciados, a partir de la escala histórica a la cual están anclados. Su propuesta se opone a la idea de planos autónomos donde lo local puede relacionarse con lo global directamente y sin la mediación de lo nacional y se opone también a la idea de un conjunto de cerrados (regiones) sobre un mismo plano según la cual lo local está incluido en lo nacional y esto en lo global. Se trata más bien de un conjunto de planos, «líneas de fuerza» o dimensiones, ordenados por una relación asimétrica de transversalidad, de

[4] En el sentido de estructura de relaciones entre los elementos de un conjunto, que definen un espacio.

manera que lo nacional puede cruzar lo local y lo global cruza lo nacional y local. En consecuencia, el territorio no es ya un espacio físico geográfico en sí, sino un espacio vivido. El territorio es entonces, como en corrientes actuales de la etnografía, una entidad socialmente construida.

Ahora bien, entender «territorio» como una construcción o producción social en principio no es más que reivindicar ésta como una categoría para el análisis de fenómenos sociales. Pero si no corresponde ya al anclaje de esos fenómenos en el espacio físico geográfico ¿Cuál es su especificidad? Ortiz propone una topología, en la que el espacio de esos fenómenos ya no es aprehensible a través del mapa; de la cartografía convencional, donde la localización actual es el dato constitutivo del lugar, sino un espacio aprehensible a través de «líneas de fuerza»; algo así como una cartografía dinámica, donde el rastro de localizaciones pasadas es el dato constitutivo del lugar en tanto que entrecruzamiento. Pero en cualquier caso es una topología que remite a una concepción trascendente de espacio, dado que éste sigue siendo concebido como continente o escenario sobre el cual se despliegan las formaciones sociales. De hecho, la metáfora orientadora («línea de fuerza») remite al pensamiento fisicalista paradigmático de la tradición moderna, remite a la noción físico-matemática de espacio vectorial. Esta forma de entender las cosas efectivamente muestra tener fuerza explicativa en relación con fenómenos que expresan la profundización de un «tipo de civilización» que se caracteriza por un horizonte de sentido trascendente, y en particular por una concepción trascendente de espacio: la extensión que es continente de todas las cosas.

Es el caso de los grupos que tienen «modos de vida en buena medida desterritorializados» o con «territorialidades desarraigadas», que se gestan precisamente como resultado de la profundización y expansión de la denominada modernidad-mundo, gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (por ejemplo, las denominadas *comunidades virtuales* y las *comunidades de práctica* (Wenger 1998)). No es casual que sean los publicistas y los hombres de marketing quienes, mejor que los analistas sociales, den cuenta de este tipo de territorialidad. Hace tiempo ya que las corporaciones ven en la expansión y consolidación de sus ventas la constitución de un territorio: la generación localizada de demanda. Enunciar un determinado lugar como «territorio X», donde X es la marca promocionada, es una consigna publicitaria frecuente. La fuerza explicativa de la topología propuesta por Ortiz para el análisis de este tipo de fenómenos sociales, obedece a que captura una nueva forma de espacialidad que está generando la profundización y expansión del sustrato económico y tecnológico del denominado «capitalismo flexible».

Pero este tipo de espacialidad, junto con aquella otra de la cual hace distancia, por considerarla anclada al espacio físico geográfico, no agotan el espectro de territorialidades diferenciadas que aparecen por doquier, a veces como una edénica evidencia de diversidad y pluralismos, y con frecuencia como el móvil de agudos conflictos étnicos, culturales, sociales y ambientales. Así como resulta innegable la relevancia en la sociedad contemporánea de colectividades caracterizables por modos de territorialidad desarraigada, para las cuales cualquier lugar X puede permutarse por un lugar Z que se estime de precio equivalente (en tanto que para tales colectividades el espacio es una realidad independiente y cuantificable), proliferan las territorialidades en las cuales algunos lugares X se entienden y sienten unidos de manera inseparable a la esencia del ser. Forma de territorialidad característica de muchos pueblos indígenas, asociada a una concepción inmanente de la existencia en relación con las entidades del entorno, pero también presente en formaciones sociales contemporáneas, entre las cuales algunos tipos de ambientalismos constituyen el ejemplo más conspicuo.

De manera que la especificidad del territorio como categoría para el análisis de fenómenos sociales va más allá tanto del espacio físico geográfico como de cualquier concepción particular de espacio. Planteo que la especificidad de esa categoría en la comprensión de las diferencias y conflictos étnicos y culturales consiste precisamente en que remite a formas diferenciadas de concebir el espacio, de constituirlo y constituirse a través de las relaciones con el entorno. Relaciones que en su conjunto generan ese constituirse a sí mismo que llamamos *territorialidad*. Esto significa en particular que la territorialidad es portable: es una dimensión de la existencia. Y el territorio una producción incesante de espacio propio en el transitar individual y colectivo. En este contexto, reservamos el término «espacialidad trascendente» para esa forma particular de territorialidad que remite a la tradición de pensamiento en la cual se asocia territorio a espacio físico, de manera que, por ejemplo, global, nacional y local son *taxones* de una clasificación particular en este marco.

Así entendida, la territorialidad viene a ser una forma de procronismo, una forma de portar evidencias del crecimiento anterior, que genera mismidad a través de la historia compartida. Debe ser claro, sin embargo, que no se trata de sustituir el anclaje tradicional del territorio a una forma de espacialidad por el anclaje a una forma de historicidad. No se trata de la historia lineal del espacio tiempo cartesiano, narrada desde los centros metropolitanos. Se trata de la historia que, en primer lugar, como hizo ver hace tiempo Braudel, se compone de diferentes sustratos, de diferentes duraciones, y que, además, se localiza y despliega a diferentes escalas y se narra o produce con lenguajes del presente.

La territorialidad, así entendida, remite a la complejidad del constituir y constituirse en la historia a través del constituir y constituirse en el territorio. La territorialidad viene a ser una dimensión de las diferenciaciones étnicas y culturales que emerge en la constitución del lugar y el territorio el lugar constituido mediante las particularidades étnicas y culturales.

4. Territorialidad, etnicidad e identidad.

La etnicidad como fenómeno del mundo en que vivimos, sea cual sea la formulación que estemos dispuestos a aceptar, tiene el mismo efecto en las conversaciones, disputas y pactos sociales: diferenciación. La noción de «etnia» remite a la diferencia entre los mismos y los otros, pero no está necesariamente referida a unidades sociales. Como noción relacional depende de los criterios de diferenciación que resulten relevantes. Los cuales pueden ir desde las posiciones esencialistas más radicales, como las que plantean la materialidad biológica (o configuración filogenética) como fundamento de la mismidad, hasta las posturas constructivistas más extremas que llegan a plantear la etnicidad como perfomance; como sedimentación de prácticas emocionales y políticas de identificación por simpatías (Restrepo, 2004:15)

Desde nuestro punto de vista, etnicidad y territorialidad son dimensiones de las dinámicas sociales de identificación-diferenciación, lo cual significa que están siempre presentes en toda formación social y que hay siempre algún tipo de articulación[5] entre éstas. Todo el mundo tiene una etnicidad porque todos y cada uno tenemos una tradición cultural y un contexto histórico a partir de los cuales nos asimilamos o nos diferenciamos de otros. Así mismo todo el mundo tiene una territorialidad en tanto que es la forma de ser en el lugar, que se lleva consigo, producto de la construcción social de territorio en la que se ha moldeado la propia historia. Y si hablamos en singular es porque la territorialidad es la historia decantada en la forma de vivir el sitio en un momento dado, de constituir el lugar, y el territorio un acumulado, un recorrido, un tejido de lugares y ritmos vividos o inventados.

La etnicidad refiere al ser, la territorialidad al estar. La etnicidad es una condición ontológica, la territorialidad es una condición práxica, en tanto que la territorialidad remite a la vivencia, a los lugares que se constituyen en

[5] Entendiendo «articulación» en el sentido de vinculo contingente, en la constitución de una unidad social, entre dos dimensiones de una formación social, autores como Hall (1996) hacen distancia de las posiciones esencialistas.

escenario de la propia historia. Pero sabemos que la historia se produce en un presente determinado. Sabemos que si bien está ineludiblemente anclada en el pasado, se moldea en los desafíos del presente. Sabemos que todo ser humano es del territorio de su infancia, pero - como diría Juan Rulfo con esa forma suya tan lacónica como poética - : *El territorio (de la infancia) es… un territorio inventado*[6]. Y cuando el presente se inventa incluyendo sustancias del pasado, se está inventando también el futuro de la misma manera. La territorialidad, en este sentido, más que una manera de anclar el presente en el pasado es una manera de inventar el futuro.

La etnicidad está siempre articulada a la territorialidad, pero no en un sentido determinista sino en un sentido constitutivo. Uno de los elementos constitutivos de la territorialidad es la etnicidad y viceversa, de manera que, sin ser dependientes, la transformación de una implica la modificación de la otra. A la manera como juegan los sistemas de referencia espacial egocéntricos que nos permiten determinar nuestra derecha y nuestra izquierda, en combinación con los sistemas de referencia topocéntricos que nos permite diferenciar el sur y el norte. Uno y otro son sistemas de referencia independientes. Pero a qué costado nuestro está el norte dependerá de hacia dónde estemos mirando. El ritmo de nuestra vivencia localizada está marcado por nuestra historia que a la vez se va configurando con cada vivencia localizada. «Esos días que uno tras otro son la vida», expresión que hizo célebre Aurelio Arturo, podría transmutarse en esta otra: «esos lugares habitados que uno tras otros son el territorio».

Así como no es posible «mapear» nuestra cotidianidad sin referentes egocéntricos y topocéntricos, no es posible tampoco una existencia desterritorializada en sentido estricto - un transitar sin dejar huella de nuestra historia – ni una existencia sin registro de diferencias ontogénicas, sin registro de quienes son los nuestros y quiénes son los otros; una existencia «desetnizada». La máxima de la corriente *post*, según la cual no puede perderse de vista que todo discurso es localizado, resulta un contrasentido si la condición de la existencia contemporánea es la desterritorialización. El etnocentrismo europeo que estas corrientes sacan por la puerta entra por la ventana cuando se proclama la desterritorialización. De nuevo la ontología, que es tal vez el sino más profundo de esa tradición, vuelve a estar en el centro: el sujeto trascendente se reinstala.

[6] Entrevista a Juan Rulfo. Por Gloria Valencia y Manuel Mejía Vallejo. Cali - Colombia 1979.

Ahora bien, territorialidad y etnicidad pueden hacerse relevantes en planos diferentes, la primera es un asunto de acoplamientos rítmicos y de vínculos compartidos de lugar, mientras que la segunda es un asunto de diacríticos diferenciadores; lengua, religión, costumbres, etc. Se es extranjero o ajeno en determinados lugares cuando se ponen de manifiesto, para nosotros o para los otros, ese tipo de diacríticos. Aunque la etnicidad se ubique en un determinado momento histórico en el extremo performativo, aunque sea un elemento de constitución a voluntad de mismidad u otredad, por la vía del autorreconocimiento, pertenecer a la etnia implica reconocimiento entre quienes la encarnan.

Las diferencias de territorialidad, por su parte, pueden permanecer latentes aún cuando se hayan desvanecido los límites étnicos y también puede suceder que la mismidad, en cuanto a territorialidad, se ponga de presente aún cuando las diferencias étnicas sean extremas. Esto no debe parecer extraño si no perdemos de vista, por un lado, que la constitución de una formación social es un asunto de articulaciones contingentes entre dimensiones de la existencia social y, por otro lado, que estas articulaciones tienen una naturaleza estocástica, de manera que la magnitud de la resistencia al cambio y la celeridad de los cambios en una formación social pueden presentarse con grados muy diferentes de acoplamiento.

Un ejemplo puede ayudar a ilustrar este punto. Desde hace algunos años ambientalistas de diferentes lugares del mundo se movilizan en defensa del territorio U´wa[7]. Se identifican con el carácter U´wa al filo de una vivencia particular: la inminencia de la entrada de la industria de los hidrocarburos a sus tierras. Muchos ambientalistas están esgrimiendo como propias - por consideraciones de estrategia política, por convicciones éticas o por lo que sea – las vindicaciones de los U´wa. Coinciden con éstos en sus manifestaciones por un determinado «lugar», el momento histórico de unos y otros se expresa como ritmo coincidente en ese «lugar». Convergen sus territorialidades, converge su oposición a la normatividad del Estado y a los intereses de las empresas de hidrocarburos – que son expresión también de territorialidades diferenciadas, generalmente convergentes a su vez - en relación con la regulación de un espacio determinado que ha entrado en disputa.

[7] Pueblo indígena del nororiente de Colombia

Los U'wa han defendido su territorio, es decir, los lugares de historia compartida con los que consideran los suyos (sus ancestros), haciendo frente a los que han considerado los otros en cada momento (pueblos indígenas de los que se diferencian, los europeos y sus descendientes a lo largo de la conquista, la colonia y aún hoy) y les han disputado el poder de regulación sobre esos lugares, que para ellos resultan vitales. Los ambientalistas que apoyan su lucha actual frente a la industria de los hidrocarburos provienen de otras tradiciones, no están como los U´wa cumpliendo la misión encargada por Sira[8] de cuidar ese lugar. Están tal vez defendiendo en ese lugar del mundo un modelo de preservación o equilibrio ecológico que consideran debe mantenerse a salvo de la voracidad de las corporaciones multinacionales, las guerrillas (que tercian también en esa disputa) se oponen, más que a la industria petrolera, al control militar del Estado sobre un lugar que consideran estratégico. El gobierno se debate entre los intereses económicos que pugnan a su interior y el ordenamiento jurídico que les confiere a los indígenas derechos que deben ser salvaguardados. La industria de los hidrocarburos defiende las cláusulas de sus contratos y en particular su interés de obtener beneficios económicos de ese lugar mediante la extracción. Cada uno de esos actores confluye sobre un lugar particular con su propia territorialidad; con la dimensión *práxica* de su espacialidad propia.

Referencias.

Bateson, Gregory. 1979. *Espíritu y Naturaleza.* Buenos Aires: Amorrortu.

Camargo, David. 2003. *Lógicas del Poder y Regulación de Espacios.* Bogotá D.C.: Unibiblos.

Maturana, Humberto, y Francisco Varela. 2003. *El Árbol del Conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano.* Buenos Aires: Lumen.

Ortiz, Renato. 1998. *Otro Territorio.* Bogotá: Convenio Andres Bello.

Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault* . Popayan: Universidad del Cauca.

Wenger, Etienne. 1998. *Communities of practice Learning, meaning, and identity.* Cambridge: Cambridge University Press.

[8] La divinidad principal para los U´wa, que de acuerdo con su tradición les dejó ese mandamiento.

Choachí

«El Vivir bien» o «El Buen vivir». Algunas disquisiciones teóricas

Esteban Ticona Alejo[1]
Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia
eticonalejo@yahoo.es

Aclaración necesaria

Escribir sobre el concepto de «El Vivir bien» o «El Buen vivir», no es nada sencillo. Sobre todo porque es una reflexión que proviene de la experiencia de los pueblos indígenas y campesinos andinos -extensible a otras sociedades, como las amazónicas-. Muchos de estos pueblos, hoy en día, son comunidades concretas, vigorosas o en procesos de fortalecimiento, aunque otros han sufrido (y aun sufren) los fuertes embates de desestructuración del colonialismo europeo aun vigente.

Ante esta variada y dinámica realidad, la noción de «El Vivir bien» o «El buen vivir», está situada entre la experiencia histórica y la presente de los pueblos indígenas y campesinos. Pero a la vez, es una especie de memoria perdida y de búsqueda del horizonte de reestructuración y exploración, tendientes al equilibrio, según los pueblos indígenas y campesinos.

Breve aproximación conceptual

Hoy en día en los países andinos sobre todo en Bolivia y Ecuador y con menor dinamismo en Perú y Colombia se habla de un concepto general que se llama «El Vivir bien» o «El buen vivir» y que en Colombia se denomina «Vivir

[1] Aymara-boliviano. Es sociólogo y antropólogo. Profesor en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB - Ecuador. Tiene varios libros publicados sobre movimientos indígenas y campesinos entre los que se encuentran El *pachakuti* ha empezado: (*pachakutixa qalltiwa*) (2006); Fenómeno evo: reflexiones sobre colonialidad del poder, política, movimientos sociales y etnicidad, con Yuri Tâorrez Rubâin de Celis (2006); Lecturas para la descolonización: *taqpachani qhispiyasipxanani* = liberémonos todos (2005); Los Andes desde los Andes: *aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwipa* (2003); Organización y liderazgo *aymara*: la experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996 (2000) entre otros. Actualmente es Director General de la Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia.

con dignidad». Son algunos conceptos que provienen desde la experiencia civilizatoria de los pueblos indígenas y campesinos. Está claro que es un pensamiento traducido del *Suma Qamaña* aymara o el *Sumaj Kawsay* quechua o kichua. Aunque existen otras nociones similares en los pueblos amazónicos, mesoamericanos y caribeños, que no es motivo de aproximación específica en esta breve reflexión.

Pero ¿por qué nuestro interés de entender este concepto? Sobre todo es fruto de la experiencia civilizatoria de miles de años de los pueblos andinos. Sabemos que otros conceptos como etnicidad, identidad e incluso cultura e interculturalidad son acuñaciones académicas que poco a poco fueron incorporados y en algunos lugares apropiados por los propios indígenas y campesinos. Sin embargo, con la noción de «El Vivir bien» o «El buen vivir» sucede lo contrario, la experiencia de los pueblos indígenas y campesinos intenta ser apropiado por el mundo académico y la sociedad en general.

Sabemos que el mundo académico tiene ciertas dificultades de entender algunas realidades, como las profundidades del pensamiento indígena y campesino; aunque existen algunos espacios excepcionales, como es el caso de algunas vertientes de la antropología anticolonial, que desarrollaron la disciplina desde esta inclinación.

«El Vivir bien» o «El buen vivir»: herencia de los Estudios Andinos

Es importante recordar que los llamados Estudios Andinos surgidos en los años 70, y que fueran grandes protagonistas en los años 80 y parte de los 90 han abierto nuevas vertientes de investigación e interpretación de nuestras múltiples realidades andinas. Los trabajos pioneros de John Murra[2] y Ramiro Condarco Morales[3] (para el caso boliviano), con la teoría del control vertical de pisos ecológicos, re-abren nuevos horizontes de explicación del mundo indígena y campesino.

Sin embargo, los estudios andinos si bien han tenido una amplia difusión en espacios de investigación y de formación académica, no llegaron a conectarse del todo con los actores indígenas y campesinos andinos.

[2] El trabajo titulado «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos», publicado a mediados de los años 70 del siglo veinte, inicia la nueva dinámica en los llamados Estudios andinos (Murra, 1975).
[3] Ramiro Condarco Morales, desde la academia boliviana con su trabajo titulado la «El escenario andino y el hombre» marca el inicio de estas preocupaciones de corte andinista (Condarco Morales, 1970).

En el caso boliviano, después de la herencia indigenista de la revolución nacional de 1952, que pensaba que las comunidades andinas estaban en las postrimerías de su existencia; los Estudios andinos permitieron re-descubrir el tema en el espacio académico y a la vez fortalecer a los movimientos indígenas andinos y campesinos. El resultado de toda esta apuesta, fue el surgimiento de movimientos anticoloniales como son el katarismo e indianismo, que apostaron a las vertientes política, económica, sindical y cultural. Consideramos que la versión contemporánea del katarismo e indianismo hoy se denomina Suma qamaña, Sumaj Kawsay o «El Vivir bien» o «El buen vivir».

¿Pero qué quiere decir *Suma Qamaña*?

Suma en aymara quiere decir literalmente: agradable, bonito y hermoso. *Qamaña* en aymara significa literalmente: habitar, vivir y morar. Pero también radicar, estar o encontrarse en un lugar. Además, representa pasar el día descansando o trabajando. Si uno quiere interpretar el *Suma qamaña,* éste no es más que el lugar de existir o aquel espacio de existencia y vida en equilibrio y felicidad.

«El Vivir bien» o Pueblos que apuestan por la cultura de la Vida

> Las mujeres y los hombres de la Cultura de la Vida no convivimos sólo con nuestros congéneres sino con todo lo que nos rodea, también con todo lo que llaman «inerte». Para nosotros un árbol es nuestro hermano. Nosotros estamos ahí en la naturaleza. Somos parte de la naturaleza. El viento, las estrellas, las piedras, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos.
>
> Para nosotros las piedras, los animales, las plantas, todos tienen almas y vida. La piedra tiene vida. La piedra no es una cosa. Es como una persona. Por eso, hay *urqu qala* (piedra macho), *wawa qala* (piedra niño), *qachu qala* (Piedra hembra), *achachi qala* (piedra abuelo). Después están las plantas, luego los animales. Tienen su *qamasa* o su modo de ser. Saben, sienten, tienen instintos. Son como personas. Último somos nosotros (Choquehuanca, 2010:93).

El concepto de «El Vivir Bien» o «El buen vivir», se refiere a las relaciones de equilibrio de las personas con la sociedad y en armonía con la naturaleza. «El Vivir bien» de su relación con la naturaleza significa vivir en equilibrio y armonía con lo que nos rodea.

Aquí el *suma qamaña, s*e relaciona con el *qamawi*, que literalmente quiere decir, vivir, vida, morada; pero también tiene relación con *qamasa* que significa energía y con *qhapax*, que significa que tiene muchas provisiones. En este sentido el *Qamiri* (Lit. el que vive), es el que sabe vivir bien con la sociedad y la naturaleza, contrario a *wajcha*, que significa desposeído, quien no tiene familia, no tiene comunidad, no tiene seguridad y es falto de vida en abundancia[4]. En quechua o kichua es el *qhapax* y en guaraní es *iyambae*, que también se refiere a una persona que crece plenamente de manera natural, sin estar sometida a nadie.

Para llegar a ser *qhapax* o *qamiri* las personas tienen que atravesar «el camino» o el *Thakhi* del servicio social y como autoridades, en el que tienen que redistribuir sus esfuerzos y servicios a la misma comunidad. Es todo lo contrario de la autoridad occidental, que está construido bajo el criterio de servirse de la comunidad. El Thakhi en aymara o el Ñan en quechua (y tape en guaraní) es también seguir al camino del equilibrio, no sólo de las personas sino también entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la mujer.

«El vivir Bien» o «El buen vivir» es para los pueblos indígenas y campesinos vivir en comunidad o convivencia complementaria (mediante el *ayni, la mink'a o la minga*) con la sociedad y la naturaleza sin desequilibrios respecto a la riqueza y al poder. Aquí lo más importante es el sentido de pertenencia y responsabilidad con la comunidad, puesto que hay una preocupación y responsabilidad por los demás, de cuidar a todos los miembros de la comunidad, de cuidar de los niños y ancianos. Quien afecta a esto tiene una deuda, responsabilidad y culpa.

Atentar a la naturaleza, dañar y afectar al medio ambiente de modo directo e indirecto, explotar o abusar de otros de modo directo e indirecto, someter al prójimo, mentir, robar, no trabajar no es vivir bien. No se puede vivir bien si los demás viven mal, se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella, sin afectar a otros y a la naturaleza. Por lo tanto, muchos pueblos indígenas del mundo andino y amazónico mantienen sus modos ancestrales de organización comunal, basados en la complementariedad y el trabajo comunal. Esta manera de organización es apropiada al cuidado de la naturaleza y la convivencia comunal.

[4] Algunos antropólogos como Pierre Clastres (1996), sostienen que las «sociedades primitivas» fueron o son sociedades de la abundancia y no sociedad de la escasez, como ciertas vertientes de la antropología han sostenido. Un criterio similar es la sostenida de Clastres la encontramos en Sahlins (1977).

Al mismo tiempo hay una moral de evitar la explotación humana. Al respecto hay más bien una relación armónica que reconoce el sacrificio de las personas. En «El vivir bien» o «El buen vivir» no apuesta por la depredación, la contaminación, el consumismo y desequilibrios sociales. Esto es diferente en relación al vivir mejor y la lógica de consumismo occidental, que es individual, separado de los demás e inclusive a expensas de los demás y separado de la naturaleza. «El vivir bien» o «El buen vivir» incluye la afectividad, el reconocimiento y prestigio social, a diferencia del concepto occidental de «bienestar» que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales (Choquehuanca, 2010:116).

Todos los seres tenemos *ajayu* o «espíritu» y género

Más allá de las conocidas obras de hidráulica (más conocidas como camellones) y de infraestructura (caminos, terrazas y edificaciones) construidas en el pasado, la diversidad de pueblos indígenas andinos desarrollaron con base en los conocimientos locales, tecnologías productivas apropiadas y sostenibles en medios o ecosistemas frágiles (bosques y alta montaña). Vale decir que hubo aprovechamiento y producción en espacios naturales frágiles (en tierras andinas y amazónicas).

Los profundos conocimientos de biodiversidad en diferentes ecosistemas han aportado en el tema de la alimentación (la papa, la quinua, el maíz, entre otras), la farmacología (con base en recursos naturales propios) y diversos aspectos. Al respecto, los conocimientos milenarios y la producción de los pueblos indígenas y campesinos se basan en la procreación de la vida y están relacionados con la espiritualidad de la naturaleza.

En la comunidad los ríos, peces, bosques, nubes son comunales, vale decir de todos. Su economía se basa en la concepción de que todos los seres tenemos espíritu y género, es por eso que son apreciados y nadie debe maltratarles. Además se cree que en diferentes lugares moran espíritus que cuidan los bosques, las montañas, la fauna, la flora, las vertientes, lagunas, ríos, etc. Tal es el caso de los pueblos de la Amazonía, que regulan todas las actividades realizando la recolección, caza y pesca de manera pautada. No se caza, ni se pesca más de lo necesario, es decir, no se abusa de los recursos y el medio ambiente y nunca se llega al extremo de cazar y pescar hasta extinguir las diferentes especies.

En los pueblos dedicados a la agricultura se saca lo necesario y se devuelve a la tierra en semillas para la reproducción. Nuestra pachamama nos provee con lo suficiente para las necesidades de todos, pero no hay para el que

quiere demasiado. Si consumes más de lo que necesitas estás robando a otra persona y eso no es vivir bien. «El Vivir bien» o «El buen vivir» tiene que ver con la moral de austeridad de los alimentos, que es contrario a la lógica del consumismo en el que hay un abuso sin límites. Según esta concepción indígena ningún gramo de comida debe ser desperdiciado. Esto no implica que haya hambre y miseria sino abundancia.

Como cualquier tipo de contaminación de tierra, agua, aire, atenta contra la vida y aleja a los guardianes de la naturaleza (apus, machulas o especie de espíritus), los pueblos indígenas hacen ritos de purificación y fertilidad dedicados a los espíritus guardianes, que tanto regulan el equilibrio de los ciclos de lluvias y heladas como evitan sequías y granizos. Esta concepción espiritual es un mecanismo moral que ayuda a la conservación del equilibrio de la naturaleza y para que la producción o la crianza sea exitosa.

En la concepción de los pueblos indígenas la espiritualidad y el conocimiento están entrelazados, por ejemplo los conocimientos médicos del pueblo kallawaya en Bolivia. Ellos practican la medicina del vitalismo, que incluye el mundo espiritual en su explicación de la vida. En cambio la medicina occidental ha cosificado la vida (le ha quitado el espíritu), como fruto de una sociedad patriarcal de banqueros, abogados, economistas, científicos materialistas y otros.

Vida comunal apegada a la Pachamama (madre tierra)

La agricultura de los pueblos amazónicos en las zonas forestales no es intensiva sino complementaria al cuidado de la naturaleza, contrario a una lógica intensiva de la agroindustria que destruye los suelos y extingue las diferentes especies. De manera similar los pueblos andinos se dedican a la producción local agropecuaria con el sistema de descanso de la tierra que consiste en regeneración o recuperación de la fertilidad. El sistema de policultivos produce más variedades, protege la naturaleza y enriquece la tierra y el equilibrio entre las especies. Si aumentan las variedades, las especies no tienen tanta tendencia a producir plagas. La forma de vivir apegada a la tierra como también las prácticas agropecuarias de las familias indígenas y campesinas defiende la vida y el equilibrio entre las variedades. En cuanto a la ganadería en las comunidades se crían a los animales como complemento a las actividades agrícolas. La producción agropecuaria se debe al conocimiento de indicadores naturales, asimismo las chacras dependen de las lluvias y un poco del riego. Esto quiere decir que se aprovecha el clima para la producción, evitando cualquier daño a la naturaleza.

El sistema de vida apegado a la tierra y las formas de vida tradicional de las comunidades indígenas son mucho más productivos a largo plazo que las grandes explotaciones y monocultivos de la agroindustria, que además causan graves problemas a la naturaleza y la convivencia comunal. La agricultura intensiva basada en insumos fósiles y energías contaminantes, además de ser menos rentable a largo plazo es uno de los mayores peligros para el calentamiento global. En cambio, las prácticas agropecuarias de las familias indígenas en armonía con la naturaleza es la verdadera solución al cambio climático.

Las tierras tienen que tener una prioridad: alimentar a las personas y no a los tanques de combustibles de los coches que pretende la fiebre del agrocombustible. A través de la práctica de la agricultura en armonía con la naturaleza, las mujeres campesinas protegen tanto el equilibrio natural como la alimentación local y de calidad para sus familias. Ellas tradicionalmente han protegido las semillas y la soberanía alimentaria. Su vida entera gira en torno a la fertilidad, su propio cuerpo, el cuidado de los niños, el campo, las semillas, el cuidado del agua y los recursos (Choquehuanca, 2010:116-118).

«El Vivir bien» y nuestra herencia académica «moderna colonial»

Los que hemos recibido la educación universitaria en disciplinas como las ciencias sociales y humanas, extensible a ciencias jurídicas o ramas afines, o los que hemos sido ilustrados en la centralidad del hombre (incluso con un lenguaje machista que no incorpora a la mujer) es importante hacer un recuento de esta experiencia de formación académica-colonial de la «modernidad» en tiempos de «crisis climática» actual y frente al Vivir bien o el «buen vivir».

El positivismo universalista instaurado por el sistema capitalista (extensible al socialismo real), ha construido con un cuerpo de conocimientos académicos mediante las Universidades por el que las disciplinas o profesiones reproducen las lógicas de sobrexplotación y daño a la madre naturaleza.

Bajo esta lógica, la considerada «madre de las ciencias»: la filosofía, ha fijado su atención en la centralidad del ser, la sociología en la relación de los «individuos modernos» de los hombres, la antropología en el estudio del «hombre pre-moderno», la psicología en el comportamiento psíquico de los hombres, el derecho en el litigio entre los hombres en el «Estado-nación», la economía en la tasación de los recursos naturales y su consiguiente explotación por el hombre, en fin, uno puede seguir enumerando a muchas otras disciplinas más contemporáneas que tienen características similares a las enumeradas, incluidas las denominadas ciencias técnicas que aportaron en la cosificación numérica del ser humano.

El problema de fondo es la constitución y la irradiación de un saber (muchas veces denominado científico), sobre la centralidad y el privilegio del hombre. Este conocimiento colonial moderno, ha construido la idea de que el ser humano es la máxima creación del mundo y su rol es el dominio y la explotación del universo, bajo el concepto de desarrollo sin límite.

«El Vivir bien»: hacia la descolonización del conocimiento desarrollista

¿Cómo construir un conocimiento que enmiende la lógica desarrollista y consumista a las que nos han encaminado las distintas especialidades académicas? Hoy las distintas sociedades en el mundo intentan dar alguna respuesta a este gran error de la humanidad, sobre todo a partir de los efectos severos del cambio climático que se producen cada vez más en el mundo.

Pero, la hegemonía del conocimiento capitalista y socialista (socialismo real), impregnada en las Universidades y centros de formación, aun no permite que otros conocimientos y saberes, como de los pueblos indígenas, negros u otros pueblos originarios del mundo, sean re-conocidos como conocimientos y sabidurías alternativas reales para una educación amplia que apueste por la vida o «el vivir bien» o el buen vivir como se llama en nuestro país.

Reconocer y fortalecer la educación ancestral de nuestros pueblos, no es otra cosa que apostar por la vida y su conexión con la búsqueda de una equilibrada relación entre el hombre-mujer y la pachamama o la madre tierra. Si pudiéramos nutrirnos de la experiencia andina de los ayllus o la jatha, que a lo largo de muchos años ha permitido (y aun permite) formas de seguridad alimentaria o la relación con la naturaleza, entre otras, es digna de conocer, fortalecer y nutrirnos todos.

«El Vivir bien»: La apuesta por las disciplinas de la vida

Es hora de iniciar el fin de las fronteras académicas, de profesiones que han sido construidas para la sociedad capitalista e incluso para los socialismos reales. Es decir, creo que es el tiempo de no apostar por las especializaciones insulsas, que lo único que han hecho es aportar a la lógica del despilfarro y la sobreexplotación de la madre tierra. Creo es el tiempo de iniciar el fortalecimiento y el reconocimiento de los saberes ancestrales conectándolos para nuestros tiempos, bajo la apuesta del equilibrio entre las colectividades y la naturaleza.

Conclusiones

«El Vivir bien» o «El buen vivir» es un concepto genérico que recoge la experiencia civilizatoria y societal de las sociedades ancestrales, llamadas hoy indígenas y campesinos. La experiencia de estas sociedades es integral desde la forma básica de relacionamiento entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza. En tiempos de crisis climática, estas sociedades de «El Vivir bien» se convierten en alternativas concretas desde un plano local hasta perspectivas estatales como es la apuesta por los Estados plurinacionales.

Referencias

Condarco Morales, Ramiro. 1970. *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación.

Clastres, Pierre. 1996. *Investigaciones en Antropología política*. Barcelona: Paidós.

Ministerio de Relaciones Exteriores. 2010. *Vivir bien*. Mensajes y documentos sobre el Vivir bien. Serie Diplomacia por la vida 3. La Paz.

Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.

Sahlins, Marshall. 1977. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.

Tercera Parte

Bogotá

Naturaleza y sociedad. A propósito de la naturaleza de los desastres

Leonardo Montenegro Martínez[1]
Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis
montenegromartinez@gmail.com

> En la Biblia (Judeo/Cristiana) el Dios dice a Noah y a sus hijos: «Sean ustedes fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Que el miedo de ustedes y el terror de ustedes sea sobre cada bestia de la tierra y sobre cada ave del aire y sobre cada cosa que serpea sobre el suelo y todo pez del mar; dentro de la mano suya les serán dados. Toda cosa que traslada será comida para ustedes y de la misma manera que di a ustedes las plantas doy a ustedes todo»
> (Genesis, 9:1-23).

> En el Coram dice «¿ No ves que Dios (Alá) ha puesto a vuestro servicio todo lo que hay en los cielos y todo lo que hay en la tierra, y ha prodigado sobre vosotros sus bendiciones, tanto externas (visibles) como internas (invisibles)? Y sin embargo, entre los hombres hay quien discute acerca de Dios, sin tener conocimiento (de Él), ni guía, ni revelación luminosa»
> (31:20).

A modo de contexto

Tradicionalmente al hablar «naturaleza» se hace referencia al soporte material de la vida (vida no únicamente humana, sino animal, vegetal e incluso micro y macroscópica) y hablar de «cultura» es hablar de sociedad humana. Esto se ha controvertido de múltiples formas en las últimas décadas, primero que todo sobre esa visión antropocéntrica en que el «hombre» está frente a la naturaleza (de la cual harían parte las mujeres) y

[1] Antropólogo, Maestría en Estudios de Género y Doctorado (c) en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Editor de la revista de humanidades *Tabula Rasa* (www.revistatabularasa.org) y editor del Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.

por encima de ella. El «hombre» habría dominado a la naturaleza gracias a la cultura, por lo tanto cultura y naturaleza son los dos extremos de esta controversial relación de dominación/explotación que ha atravesado la visión patriarcal de Occidente. Pero ya los estudios feministas han dejado al descubierto la trama cultural que ha permitido siglos (tal vez milenios) de dominación masculina (ver Ortner, 1979; Butler, 2001; Tubert, 2003). Por otra parte, desde la antropología y la biología se ha controvertido el hecho de que los seres humanos seamos los únicos poseedores del «don» de crear cultura. La cultura, hecho propio de la humanidad, ya no lo es. Hay otras especies de animales no-humanos que también se proveen de herramientas y tienen desarrollos que podríamos llamar con justicia *cultura* (ver Bonner y Sánchez, 1982; Singer, 1999; Pruetz y Bertolani, 2007) y por último múltiples sociedades de seres humanos diferentes a la occidental, han vivido en mundos en que los seres humanos somos parte de la naturaleza de algún modo (ver Vasco, 1985; Howell, 2001; Ulloa, 2004).

Posiblemente esa historia deviene desde los comienzos de los tiempos (por lo menos de los tiempos de la configuración del mundo Occidental), por esto el inicio de este artículo con un acápite tomado del Antiguo Testamento no es gratuito. La cultura judeo-cristiana se basó en una mirada sobre el mundo, un mundo construido por su Dios, en que este le otorga al «hombre» el poder sobre el universo: plantas, rocas, animales y mujeres, para su pleno disfrute y satisfacción. El producto de esto a lo largo de 3.500 años del desarrollo de la cultura judaica y su posterior concreción en el cristianismo es esta particular forma de relación con el mundo. Diferente de otras sociedades en que los seres humanos somos parte de la naturaleza, o en que somos «hijos de la tierra» o en que la «madre es el agua», o en que podemos hablar de «nuestros hermanos los animales». No. El ser humano desde Occidente, fue una criatura que «fue creada a imagen y semejanza de Dios», lo que llevó a que el ser humano (y específicamente el hombre) se sintiera durante siglos el centro del universo (antropocentrismo), visión que comenzó a deteriorarse cuando comprendió que era solo una parte de él, una parte muy pequeña para ser exactos, una especie muy singular, pero otra especie entre millones. Sin embargo, a pesar de que el lugar de la humanidad en el mundo cambió, no lo hizo así su relación con este.

Ahora sabemos que estamos «confinados» al estrecho límite de nuestro planeta (solo un satélite de una estrella que con otras miles de millones de estrellas forman una galaxia, a su vez una entre centenares de miles de

millones de galaxias detectadas) y que nuestra acción en ese pequeño planeta tiene consecuencias muchas veces desastrosas, al punto que hoy se reconoce que estamos ante una crisis civilizatoria, esto es, una crisis que implica la sobrevivencia misma de la especie humana, de no atenderse el lenguaje rotundo de la naturaleza.

En este sentido se registran con razón cuando menos tres golpes muy precisos y contundentes al ego de la humanidad; cuando Copernico nos bajó de la nube de ser el centro de algo, pues la misma tierra no era orbitada por el sol sino exactamente lo contrario. Cuando Marx anota que estamos condicionados por la historia y construidos por el trabajo y no al revés. Cuando Freud devela que las circunstancias de los primeros años de vida determinan nuestra conducta, incluyendo hasta la muy privada vida sexual, que es como una trampa biológica, sin mayor incidencia de la voluntad. Sin embargo todavía no asimilamos la pequeñez de nuestra vida y el lugar en el mundo. No comprendemos el alcance de las acciones que tomamos contra la naturaleza a la cual pertenecemos y de la cual dependemos. Seguimos caminando en el mundo sin comprender nuestras posibilidades en él y actuando a partir de las indicaciones de nuestro sistema económico, político y simbólico en que el mundo sigue siendo un lugar para ser conquistado y la naturaleza un acopio de recursos para ser utilizados.

La torpeza de los seres humanos, radica en su soberbia que nos impide ver que esto que llamamos «desarrollo» no sólo ha creado imaginarios de bienestar (para unos pocos) sino que ha implicado miseria para la mayoría de la humanidad y destrucción para el mundo (ver Escobar, 1998). «Dominar», «controlar» y/o «explotar» la naturaleza (o sus recursos) nos ha llevado a lo que algunas personas han llamado «la revancha de la naturaleza», señalando como esta «cobra» ahora por las acciones en su contra durante cientos de años. Sin embargo no es la naturaleza vengativa, ni la naturaleza salvaje, las que actúan hoy en día en los desórdenes medioambientales que vivimos. El ejemplo actual del mundo y de Colombia es concluyente: dicen los medios de comunicación que «la atmosfera esta enloquecida» pero no dicen algo sobre su causa en el «calentamiento global» –que también tiene sus causas-, que los «fenómenos de la ñiña y el niño»; los huracanes y tsunamis tienen su origen en el actual modelo de desarrollo o de acumulación capitalista o modelo económico dominante, como sinónimo de triunfo individual que se representa en la acumulación de riqueza, en los imaginarios sustentados en el consumo y la ostentación.

Ahora bien, las causas hay que buscarlas en la historia de la construcción de la sociedad, en los tiempos de la colonia, pero también en los tiempos modernos. La acción de la cultura occidental sobre el mundo y la naturaleza deviene de siglos antes. Como señala Eduardo Gudynas

> Los colonizadores se vuelcan decididamente a controlar esos ambientes salvajes, promoviéndose la minería, el cultivo de la tierra, la desecación de humedales, la construcción de canales, la caza intensiva, la tala de bosques, la introducción de especies productivas o la domesticación de aquellas salvajes que fueran de utilidad (Gudynas, 2010).

Historia que se repitió a lo largo del mundo en que el colonizador europeo (ahora angloeuropeo) intentó domeñar la naturaleza «exótica» con el fin de construir sus enclaves de explotación de recursos (agrarios, mineros, pesqueros, humanos, animales) con el fin de alimentar las metrópolis sedientas de riqueza y de «progreso». Por esto podemos ver que esto que llamamos catástrofes comienza a presentarse desde el mismo inicio de la época colonial en nuestro continente:

> Varias ciudades edificadas por los españoles en el transcurso de la época colonial han sido víctimas de inundaciones catastróficas, terremotos, erupciones volcánicas o, de manera más sencilla, de un sitio considerado malsano. Un estudio profundizado de estas ciudades nos permite entender mejor cómo los europeos percibían su nuevo entorno e intentaban dar una respuesta a los problemas planteados por la introducción en América de teorías y prácticas urbanas que no se adaptaban a los territorios recientemente conquistados. Herederos de Hipócrates y de Galeno, de Aristóteles y de Vitruvio, quisieron adaptar o imponer a la naturaleza americana algunos esquemas científicos, filosóficos e higiénicos que no correspondían a las realidades del Nuevo Mundo (Musset, 1999:1).

Ejemplo de que no se trata de realizar intervenciones que desconozcan la historia de la sociedad y su relación particular con la naturaleza a lo largo de varios siglos. Colombia es el resultado de un proceso colonial particular del cual hay que comprender sus prácticas concretas, sus imaginarios y sus realidades que dieron sustento a desarrollos específicos en las Repúblicas del siglo XIX y del siglo XX hasta nuestros días. Comprender ese proceso (sin morir en el anticuario histórico) es necesario para sopesar las acciones que se llevaron a cabo en las últimas décadas y vislumbrar las acciones que se deberían tomar a corto y largo plazo en un país en que el daño a la naturaleza nos desborda en la actualidad.

Cultura económica suicida

Significativo como nunca ha sido este año 2010 –de Enero a Diciembre- para ilustrar este debate crucial, que es el debate ante la economía dominante: en Enero/2010 hubo la cita en Dinamarca que culminó con el *Acuerdo de Copenhague*, que se entendió como un escamoteo de los países llamados desarrollados (principalmente Estados Unidos, Japón, China y la misma Unión Europea que actúa como bloque en estas discusiones) a las metas del Protocolo de Kioto (1997) sobre emisiones coadyuvantes al calentamiento global.

En Abril de 2010 se reúne en Cochabamba, Bolivia, la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra y emite el *Acuerdo de Cochabamba* con un catálogo de exigencias.

El 10 de octubre se celebró el Día Mundial de Acción Global Contra el Cambio Climático. En veinte grandes ciudades de Occidente, activistas ambientales encabezaron manifestaciones para exigir a los 190 países comprometidos con los Objetivos del Milenio negociar un protocolo ambiental más fuerte.

Culmina con Diciembre/2010 en la Cumbre del Cambio Climático en Cancún, México, que solo acordó avances tímidos, más en la tónica de Copenhague que de Cochabamba.

La economía fue -o es- la función a través de la cual las sociedades humanas han resuelto los problemas de sobrevivencia, sinónimo de alimentación, de vivienda, de vestido o abrigo, desde los llamados «clanes primitivos» hasta hoy.

Economía es sinónimo de escasez, no de abundancia, sinónimo de resolución de necesidades vitales, no de equívocas necesidades de acumulación, ostentación, gigantismo, despilfarro, ni dominación. Los pueblos no estamos condenados al desperdicio y la opulencia, podemos aspirar a la austeridad y la frugalidad en el vestir y el comer, al alimento sano e indispensable, a la vivienda digna, a una sociedad en armonía con la naturaleza.

Hoy la economía pareciera haber adquirido entidad propia, por encima de la misma sociedad, al punto que hay la defensa «teórica» y hasta pretendidamente «científica» de que debe atenderse a su salud –la de ella, la economía- sin importar que en el intento se sacrifique la salud de la sociedad.

Cultura económica contra la naturaleza o contra la sociedad misma (!!) porque la crisis ambiental es rigurosamente humana, es la humanidad la que puede desaparecer, incluso –en gracia de discusión, por la soberbia humana en el manejo de la energía atómica- puede exponerse a la tierra, pero no el cosmos.

Nada se atiene a los tiempos humanos, toda la historia de la humanidad cabe en un segundo de tiempo geológico o una micra de tiempo cósmico. La tierra misma tendría tiempo de sobra para recuperarse del maltrato humano. Pero nuestra pretensión cultural es tal que pensamos en defender la tierra o a la naturaleza, cuando lo que intentamos es entender y/o defendernos de los daños causados a ella por ignorancia, inadaptabilidad, negligencia y hasta cinismo.

Se sabe que el aumento del calor en las aguas superficiales del Golfo de México y el Mar Caribe potencian las «tormentas tropicales» (que hace dos décadas eran una decena, de las cuales una o dos se convertía en «huracán», ahora son una veintena de las cuales seis o más se convierten en huracanes) que amenazan las Antillas, México, California, atraviesan las Islas, incursionan en el continente y producen desastres como lo sucedido en New Orleans por el Katrina o los «tsunamis» en los mares de Oriente. Pero es la hora que los principales países causantes del calentamiento (Estados Unidos, Japón y China) continúan sin tener en cuenta los protocolos sobre emisiones carbónicas y de fluorocarbonados de sus aparatos «productivos».

En Europa y los Estados Unidos se resiste un invierno histórico, con las temperaturas más extremas de las últimas tres décadas. Colombia está ahogada. Pueblos, cultivos y ganados, se encuentran bajo las aguas. Se deslizan barrios, se caen puentes y vías, y luego vendrán las epidemias y más muertes.

Colombia desastrosa

En Colombia, cada vez que llueve nos inundamos y si deja de llover por unas semanas, se anuncian restricciones por el bajón de las aguas en los embalses de los cuales depende la energía para la vida cotidiana, el bombillo, la radio, la TV, el computador, las comunicaciones.

Las entidades, incluso las llamadas de prevención de desastres, que lo son de atención de emergencias (exactamente la consecuencia de no prevenir) y los periodistas de los grandes medios se quejan: «de nuevo la naturaleza se ensaña contra los pobladores ribereños», «la naturaleza castigó a Popayán en la Semana Santa de 1983», «el invierno inclemente creció al Rio Magdalena que acaba de romper los diques e inundar todas las poblaciones del Sur de Bolívar», «un arroyo en Barranquilla cobró la vida de otros dos niños».

La causa de las tragedias no es el invierno o el fenómeno atmosférico de «La Niña» o «El Niño», ni el desbordamiento de los ríos. Igual que no fue el terremoto la causa de la tragedia en el Eje Cafetero en Enero de 1999. Al contrario.

Las tragedias son la consecuencia de que no se corrigen las causas que las producen. «No se hizo en el verano lo que el invierno nos había dicho», decían los antiguos. Hay ejemplos sencillos sobre lo que significa un desarrollo sustentable o sostenible, diríamos mejor soportable: El leñador del bosque que recoge del suelo las ramas secas pero no acaba con los árboles que las producen. El campesino que alimenta a sus hijos con la leche que le produce la vaca sin sacrificarla en su etapa productiva. Pero ojalá los ejemplos pudieran tener siempre ésta connotación sencilla y sus consecuencias en el plano real pudieran ser menos dramáticas de lo que hace que Colombia viva hoy una emergencia ambiental de inmensas proporciones.

El ejemplo de la «cultura cafetera» colombiana es la tala de los árboles de la finca cafetera de los años 50s del siglo pasado (que es extensible a cualquier monocultivo e incluso a la tala o «limpieza» para el asentamiento de un barrio en cualquier ladera urbana) y que explica los desastres recurrentes de Colombia desde entonces y cada vez más graves.

Aquel «desarrollo» significó la destrucción de los bosques y de la diversidad de la finca cafetera. Se sembró café caturra hasta en los patios y las microcuencas. Se acabó con los árboles frutales de larga duración, el corte de los árboles propició el proceso de pudrición de las viejas raíces –que son la columna vertebral de los suelos- y con ello los suelos perdieron consistencia. Solo sería cuestión de tiempo para que -de una parte- las lluvias arrastraran la tierra montaña abajo y -de otra parte- se secaran las cuencas y se alterara el conjunto del régimen de aguas y ambiental regional. Se crearon así las condiciones para los agudos problemas de agua de las actuales zonas cafeteras y para que esa inmensa sedimentación llegara al Río Magdalena, que perdió profundidad y se saliera de madre cada año, con sus secuelas de destrucción de diques, inundación, epidemias y muerte. Pero no es sólo el Eje Cafetero, como indica Germán Márquez

> Colombia era un país casi por completo cubierto de selvas, con algunas vastas sabanas, humedales y páramos y casi ningún desierto. Hoy en día gran parte de esos ecosistemas originales ha sido reemplazada por potreros y, en menor proporción, por cultivos, asentamientos humanos, obras de infraestructura; algunos desiertos han empezado a crecer. El cambio es el resultado de la ocupación y el uso de los territorios, sus ecosistemas y recursos naturales por la sociedad colombiana, a lo largo de la historia, en un proceso en el cual la sociedad se benefició de los recursos… (Márquez, 2001:325).

Aún no se repone el país del impacto del «desastre natural» de la avalancha del Río Páez en el Cauca. Las comunidades indígenas y campesinas afectadas dijeron que «los dioses y la madre tierra los habían abandonado», pero la verdad es que ese acontecimiento tuvo todo que ver con décadas de explotación cafetera, ganadería y sobrepastoreo de las tierras altas y medias de la cuenca del río.

Se puede abundar en la relación entre la producción de algodón y el proceso de creciente desertificación en el Cesar, el crecimiento de la agroindustria de la palma africana en las cuencas de la Costa Pacífica sur y la inhumana concentración poblacional en Municipios como Tumaco, que además está asentado ante una falla geológica frente a sus playas, que se debe sumar (en otra escala) a la tala de los manglares para la cría de camarón en cautiverio por parte de los industriales del Valley la subsecuente desaparición de la piangua y por lo tanto de la posibilidad de sostener los hogares de las mujeres recolectoras. Hoy ese Pacífico sur y también el norte están ahogados, «hay que sumergirse para poder cultivar hasta la papachina», dicen desde el bajo San Juan.

El Valle del Cauca es un mar de monocultivo de caña de azúcar, donde las islas son las poblaciones afrodescendientes que trabajan para los ingenios bajo condiciones prácticamente esclavistas en las mismas tierras que un siglo atrás eran propiedad de sus mayores. Fue la guerra de la caña contra el cacao, del monocultivo contra la finca ancestral que tenía árboles frutales, cultivos de pancoger, plantas aromáticas y medicinales que ya sabemos quien ganó.

Las contradicciones están al orden del día, los megaproyectos (BID) incluyen carreteras al mar, canal interoceánico, concesiones industriales y turísticas, muelles y puertos para la exportación, que claramente destruirán una riqueza ecológica y social reconocidamente importante y por otra parte se adelanta un programa (Biopacífico) que pretende todo lo contario, conservación y desarrollo sustentable.[2]

[2] Vale la pena ver la acción depredadora de *Cartón de Colombia* en el Pacífico colombiano a través de la «tala rasa» del bosque pluvial tropical. Es de señalar que la destrucción no se da a partir de un «enfrentamiento» entre sociedad y naturaleza, sino que los actores son más, con diversas posiciones en una compleja disputa que incluye ya no la «sociedad» sino diversas sociedades: la región es centro de poblamiento de comunidades afrocolombianas, comunidades indígenas, el mismo Estado y la sociedad colombiana, la empresa colombiana y los intereses multinacionales (léase *Jefferson Smurfit Group*), en fin. Los intereses son múltiples y variados y la naturaleza, su supervivencia y la de cada una de estas sociedades está en el centro de la discusión (ver Broderick, 1998).

Se construye sobre suelos inconsistentes o –peor- sobre fallas geológicas, lo que esté en la superficie –vías, cultivos o barrios- tenderá a caer. Si -además- hay terremotos –que son normales, porque el subsuelo se mueve- y -para completar- las construcciones tienen entrepisos de cemento sin vigas de amarre o se construye sin control de calidad de los materiales, las casas tenderán a caer, los entrepisos de cemento aplastarán, los deslizamientos ahogarán en barro y piedras lo que esté a su paso.

En el Caribe colombiano –en la última década- se secaron 25 mil hectáreas de humedales, que son las áreas de expansión natural de los ríos en temporadas de lluvias fuertes, hacer esas desecaciones para cultivos y ganadería explica las inundaciones de cada año en la Depresión Mompoxina y el Bajo Magdalena.

> Paradójicamente al predominio de nuestras formaciones húmedas, el 84% del territorio nacional , si tomamos en consideración la escala del Mapa Ecológico de Colombia (IGAC, 1977, 1:500.000), los asentamientos humanos han carecido de una adecuada percepción ambiental de sus entornos territoriales acuáticos, no han tenido sentido del valor singular de ríos y humedales, no han desarrollado culturas hidráulicas, ni han incorporado en sus simbologías cotidianas referentes asociados con el agua, manteniendo más bien una conflictiva relación territorial, de ordenamiento urbano de las ciudades, y sobre todo, que no ha sido valorado como patrimonio y riqueza afectiva, simbólica, visual (Escobar, 2001:155).

La misma semana en que se presentó el informe de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático en 2009, la Agencia Nacional de Hidrocarburos abrió una subasta internacional de 48 millones de hectáreas para la explotación de hidrocarburos y minerías.

Esas contradicciones son las que la ciencia médica llama «esquizoides» tratándose de la conducta de una persona, cuando se trata de una sociedad o del conjunto de la humanidad debería tener un nombre esa patología colectiva.

En ciudades como Bogotá la contaminación por industrias y automotores ha llegado a límites insoportables. Hay riesgos por deslizamientos en todas las Localidades de los Cerros Orientales (Usaquén, Chapinero, Santafé, San Cristóbal, Uribe Uribe y Usme). Hacinamiento y pobreza crítica en toda la ciudad. Inundaciones en todas Localidades de Occidente (Tunjuelito, Bosa, Kennedy, Fontibón, Engativá y Suba).

El mal manejo de residuos sólidos suma la cifra increíble de 7.000 toneladas/día de desperdicio energético de papel, vidrio, plásticos, metal, pero principalmente se desperdician 4.000 toneladas/día de residuos orgánicos, que son riqueza física, química y microbiológica necesaria para recuperar suelos agotados, hacer agricultura limpia, producción energética alternativa, concentrados para la cría y levante de animales como peces y aves, pero que -hoy por hoy- solo sirven como focos de infección e insalubridad. Se paga millones para enterrar millones que producen daños ambientales a las aguas y a la atmósfera, no debe haber peor negocio.

Prospectiva

Están señaladas las tareas iniciales de otra cultura para la vida: control de emisiones de origen carbónico, gestión de riesgos en el campo y las ciudades, consideraciones ambientales en obras civiles como puentes y vías, semilleros de árboles nativos, repoblación del millón de microcuencas y cuencas afectadas en Colombia, dragado de las grandes aguas sedimentadas con las capas vegetales de tres décadas, manejo integral de residuos en las grandes ciudades, valoración de la sismoadaptabilidad de viviendas y construcciones.

Una nueva cultura, una nueva sociedad despunta: oponer a la competencia la cooperación, al interés por la opulencia y el derroche la austeridad, al consumismo y el gigantismo la frugalidad en el comer, el vestir y el vivir, el respeto a la vida en todas sus formas, sembrar no solo un árbol sino bosques, fraternidad entre los seres humanos y genuino afecto y protección a los animales.

Como hace unos días sugirió el escritor colombiano William Ospina en una conferencia sobre Educación en Buenos Aires: «A lo mejor los grandes paradigmas al cabo de cincuenta años no serán como para nosotros el consumo, la opulencia, la novedad, la moda, el derroche, sino la creación, el afecto, la conservación, las tradiciones, la austeridad. Y a lo mejor ello no corresponderá ni siquiera a un modelo filosófico o ético sino a unas limitaciones materiales. A lo mejor lo que volverá vegetarianos a los seres humanos no serán la religión o la filosofía sino la física escasez de proteína animal. A lo mejor lo que los volverá austeros no será la moral sino la estrechez. A lo mejor lo que los volverá prudentes en su relación con la tecnología no será la previsión sino la evidencia de que también hay en ella un poder destructor. A lo mejor lo que hará que aprendan a mirar con reverencia los tesoros naturales no será la reflexión sino el miedo, la inminencia del desastre, o lo que es aún más grave, el recuerdo del desastre» (Ospina, 2010).

Referencias

Bonner, John Tyler y Natividad Sánchez Sáinz-Trápaga. 1982. *La evolución de la cultura en los animales.* Madrid: Alianza.

Broderick, Joe. 1998. *El imperio de cartón.* Bogotá: Planeta Colombiana.

Butler, Judith. 2001. *El género en disputa.* México: Paidós.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del tercer mundo.* Bogotá: Norma.

Escobar, Iván. 2001. «Humedales, ríos, ciudades y paisajes territoriales. Una relación ambiental del territorio» en *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios.* Sonia Aguirre (coord.). 147-166. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gudynas, Eduardo. 2010. «Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina» en *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia.* Leonardo Montenegro (ed.). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.

Howell, Signe. 2001. «¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los "humanos" y otras especies» en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.). 149-168. México: Siglo XXI.

Márquez, Germán. 2001. «De la abundancia a la escasez: la transformación de ecosistemas en Colombia» en *Naturaleza en disputa. Ensayos de historia ambiental de Colombia 1850-1995.* Germán Palacio (ed.). 321-452. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Musset, Alain. 1999. «Lo sano y lo malsano en las ciudades españolas de América (siglos XVI-XVII)» en *Estudios sobre historia y ambiente en América.* Bernardo García y Alba González (comps.). 1-22. México: El Colegio de México/Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Ortner, Sherry B. 1979. «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» en *Antropología y feminismo.* Olivia Harris y Kate Young (comps.). 109-131. Barcelona: Anagrama.

Ospina, William. 2010. «Una nueva educación para una nueva sociedad». Intervención en el Congreso Iberoamericano de Educación.Buenos Aires. 13,14 y 15 de septiembre de 2010.

Pruetz, Jill D. y Paco Bertolani, 2007. "Savanna Chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, Hunt with Tools" en *Current Biology***,** Volume 17 (6 March), Issue 5:412-417.

Singer, Peter. 1999. *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Tubert, Silvia (ed.). 2003. *Del sexo al* género. *Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH/Colciencias.

Vasco, Luis Guillermo. 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

San Antero

La historia natural en el orden clásico y geopolítico del saber

Santiago Castro-Gómez[1]
Pontificia Universidad Javeriana[2], Colombia
scastro@javeriana.edu.co

En este trabajo quisiera reflexionar brevemente sobre la conexión entre lo que Foucault denominó el orden clásico del saber y las geopolíticas del conocimiento en el siglo XVIII, haciendo énfasis en el caso del Nuevo Reino de Granada durante el gobierno de los borbones. Se trata de una analítica iniciada ya en *La hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005)[3], pero que quisiera revisitar ahora para precisar algunos asuntos, de orden básicamente metodológico, que no quedaron allí suficientemente tratados.[4] Para ello comenzaré mostrando el funcionamiento epistémico del orden clásico, tal como Foucault lo plantea en *Las palabras y las cosas*. Posteriormente intentaré conectar esta perspectiva arqueológica con la emergencia en los siglos XVII y XVIII de una tecnología de gobierno llamada la «razón de Estado», tecnología que aunque nacida en países como Italia, Francia y Alemania, fue asumida por la dinastía de los borbones en su intento por recuperar la economía española de su inminente decadencia. Esto nos conectará directamente con el tema de la geopolítica y el papel allí jugado por saberes como la Historia Natural, y en particular por la botánica. Finalmente, y habiendo establecido ya la conexión entre la

[1] Licenciado en filosofía por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Master en Filosofía por la Universidad de Tübingen (Alemania) y Doctorado con honores por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Entre sus libros se destacan: *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (2010); *Tejidos Oníricos* (2009); *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) y *La hybris del punto cero* (2005).

[2] Profesor e investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR.

[3] La mayor parte de las referencias a autores y obras del siglo XVIII han sido ya hechas en ese libro y no serán repetidas aquí, con una sola excepción.

[4] Me refiero sobre todo al «uso» de las metodologías de análisis elaboradas por Foucault, la genealogía y la arqueología, que no fue suficientemente reflexionado en *La hybris* y que ahora me parece importante dilucidar. Para un primer ejercicio sistemático sobre este tema, véase: Castro-Gómez, 2010b

arqueología y la genealogía, avanzaré hacia una consideración del modo en que las poblaciones humanas son clasificadas por la Historia Natural en el orden clásico del saber.

Foucault y el orden clásico del saber

En *Las palabras y las cosas* Foucault muestra que el orden de la semejanza vigente en el renacimiento entra en crisis hacia mediados del siglo XVII y emerge un orden epistémico completamente diferente. Los signos de la verdad ya no se encuentran en el mundo, ni en la revelación de la palabra divina. Conocer no será ya cuestión de establecer analogías y semejanzas entre el microcosmos y el macrocosmos, pues, ahora, los signos de la verdad se alojan en el espacio de la representación. El orden del mundo no preexiste a la representación del mundo.

Foucault acude al Descartes de las *Regulae* para mostrar el funcionamiento del orden de la representación (Foucault, 2007:57). Para Descartes, la certeza del conocimiento no está garantizada por la experiencia. De hecho, afirma que lo que vemos y sentimos es una fuente permanente de error, por lo cual es necesario buscar los signos de la verdad en otro lugar: el *cogito*. Es la actividad ordenadora del pensamiento aquello que garantiza la certeza del conocimiento. O para decirlo de otro modo: el orden del mundo ya no está en el mundo, sino en la representación del mundo. Entre el signo y lo significado ya no puede establecerse *a priori* una relación de semejanza. Conocer ya no consistirá, por tanto, en producir analogías entre signos ordenados previamente a su representación, sino en generar, precisamente, esa representación. El ordenamiento - no el reconocimiento - de los signos será, pues, la actividad propia del conocimiento. Todo lo que puede conocerse con certeza es aquello que puede ordenarse y modelarse idealmente, por lo que conocer equivale básicamente a modelar, a construir «cuadros» (*Tableaux*). Lo que no es susceptible de ser «encuadrado» no se puede conocer, queda por fuera del conocimiento posible.

Pero ¿cómo opera este ordenamiento de signos? Para Descartes, el pensamiento es una especie de máquina calculadora que funciona sobre la base del discernimiento matemático. Opera pues con un lenguaje formalizado que se materializa en una actividad específica: el análisis. Analizar significa descomponer los elementos que componen un objeto y establecer entre ellos una relación formal a la manera de axiomas, corolarios, deducciones, etc.

Lo cual tiene dos consecuencias inmediatas: de un lado, se abre una distancia insuperable entre las palabras y las cosas, entre la representación y la cosa en sí, generándose una *disociación* entre el orden epistémico y el orden metafísico. El mundo ya no nos habla directamente, sino que será la razón la encargada de presentarle al mundo el cuestionario de preguntas que éste debe responder. La naturaleza se ve así sometida a los lenguajes – y a los intereses - que imponemos sobre ella. Pero de otro lado, el mundo deja de ser visto como una totalidad orgánica, como la «gran cadena del Ser» que tiene un mensaje para nosotros, para ser visto ahora como una gran máquina inerte que funciona con base en leyes físicas y matemáticas determinables a través de la razón.

Foucault afirma que Don Quijote simboliza la transición entre el régimen renacentista y el régimen clásico del saber (Foucault, 2007:54). El sentido dispensado por el orden renacentista se ha convertido ahora en sin-sentido. El orden de las semejanzas y analogías ya no funciona en tanto que fundamento de la ciencia. Al empeñarse en leer los signos del mundo como analogías inscritas en libros, Don Quijote vive en una Verdad que se encuentra herida de muerte, pues ya para su época el lenguaje había empezado a desatarse de las cosas y los libros habían dejado de reflejar la «prosa del mundo». El lenguaje cambió de estatuto en el siglo XVII. Las semejanzas dejaron de expresar la verdad sobre el mundo y esta debe ser hallada en un orden racional que establece identidades y diferencias entre las cosas. Identidades y diferencias que ya no tienen nada que ver con la simpatía o antipatía entre los elementos naturales, sino con el tipo de articulaciones racionales que puedan establecerse entre ellos. Ahora, el papel de la razón será *establecer* (ya no reconocer) las semejanzas entre los elementos conforme a una unidad común de medida. Es por ello, nos dice Foucault, que la *Mathesis* se impone como ideal de la ciencia clásica. Ya no se supone que las cosas tienen «simpatía» o «antipatía» entre sí por naturaleza, sino que ahora la vinculación entre una cosa y otra, su identidad o diferencia, debe ser sometida a la prueba analítica. Ninguna identidad o diferencia entre los elementos es evidente ni aceptada con anterioridad a su discernimiento matemático.

Con todo, Foucault identifica un «punto ciego» del orden clásico que será fundamental para su posterior análisis del nacimiento de las ciencias humanas. Representar significa ordenar taxonómicamente el mundo, pero hay algo que escapa a ese ordenamiento: la representación misma. En el orden de la representación no es posible ordenar las representaciones, es decir que no es posible generar un cuadro de todos los cuadros, una representación

de todas las representaciones. Foucault muestra que antes de la crítica de Kant, la representación no es un elemento más de un cuadro y, por tanto, no puede ser representada. La representación cae por fuera del orden de la representación, siendo más bien la forma necesaria y universal de toda actividad representadora, tal como lo estableció Descartes. Esto queda claro con la interpretación que hace Foucault del cuadro *Las Meninas* de Velázquez. Cuando el pintor pinta, es decir cuando está representando, no puede ser representado por quien observa el cuadro porque el caballete lo oculta de su vista. *Las Meninas*, nos dice Foucault, muestra la imposibilidad de representar el acto de la representación en el orden clásico del saber. Los cuadros operan allí como una plataforma meta-empírica de observación sobre el mundo que, a su vez, no puede ser observada. La representación es un punto de vista sobre todos los puntos de vista, pero sobre el cual no puede tenerse ningún punto de vista. A esta configuración particular del saber ilustrado lo he denominado en otro lugar la *hybris del punto cero* y su relación expresa con el colonialismo europeo del siglo XVII será establecida en el próximo apartado.

Ahora bien, en el capítulo cinco de *Las palabras y las cosas*, Foucault muestra que las taxonomías establecidas por Linneo y Buffon ejemplifican, de dos modos distintos, el *modus operandi* de la representación. La Historia Natural es un nuevo «campo de visibilidad» que emerge en el siglo XVIII con el propósito de introducir un orden en la multiplicidad de los seres vivos, de tal modo que éstos empiezan a ser clasificados conforme a un orden matemáticamente producido. Hacer la historia de una planta o un animal ya no equivalía simplemente a enumerar sus elementos, a señalar semejanzas con otros vivientes o a describir lo que viajeros modernos y sabios de la antigüedad habían escrito sobre ellos, sino a establecer un orden *more geométrico* en el que la Botánica y la Zoología podían tratar sus objetos del mismo modo en que lo hacían las matemáticas, el álgebra o la geometría. La gran variedad de seres vivos debía ser reducida a un lenguaje universal que permitiera a cualquier individuo, en cualquier lugar del mundo, observar de un mismo modo objetos empíricamente diferentes. Los elefantes y los caballos, por ejemplo, podían ser observados mediante un lenguaje que *produce* semejanzas entre ellos (ambos son mamíferos, vertebrados, cuadrúpedos, etc.), y lo mismo ocurre con las plantas, que son clasificadas de acuerdo a categorías abstractas como género, clase y especie. De este modo, la representación queda limpia de toda contaminación sensual y queda reducida, según Foucault, a la enumeración y análisis de cuatro variables: número, magnitud, forma y disposición (Foucault, 2007:135).

A manera de ejemplo citemos el modo en que el botánico santandereano Eloy Valenzuela describe el hallazgo de una planta en su *Diario de la expedición* de 1784:

> Quedó dibujada una Melasthoma poliandra. El perianto se puede mirar como de una pieza; cilíndrico en la parte que llena el germen y aguzado en la parte superior [...] Chapetas 6, algo angostas después ensanchadas, escotadas hacia el ápice oblicuamente y reflexos hacia el pedicelo, blancos, dos o tres veces más largos que el germen y prendidos interiormente en el borde que queda sobre él. Á la raíz de ellos se prenden los estambres en número de 24 o más 3 para cada pétalo y uno en cada claro, filiformes, algo quebrados, de la misma longitud que el pétalo. Estilo cilíndrico, derecho, más largo que los estambres. Fruto: baya redonda, atro-purpúrea, lustrosísima, salpicada de menudos átomos de polvo, excavada en el ápice por el receptáculo de la flor, jugosa, de 6 loculamentos formados por la carne, y 6 receptáculos de muchas semillitas anidadas larguchas y algo compresas. Pedúnculos solitarios, terminales, los subalternos, alternativamente opuestos, subdivididos en 3 trifloros: bajo las axilas de cada decusación nace otro trifloro y sencillo (Valenzuela, 1983 [1783-1784]:210-211).

La descripción que hace Valenzuela de la naturaleza debe ajustarse a la precisión matemática de la Historia Natural. El botánico debe utilizar un lenguaje aséptico, limpio de toda contaminación sensorial, descartando así cualquier posibilidad de indeterminación. En una planta donde el campesino ve similitudes con el mundo familiar que le rodea (por lo cual utiliza nombres como «diente de león», «oreja de ratón», «palito de velas», «lengua de vaca», etc.), el botánico ve solamente números y figuras geométricas. La familiaridad con el entorno, reflejada sobre todo en el lenguaje popular, constituye un obstáculo epistemológico que debe ser eliminado para acceder al conocimiento verdadero. La Historia Natural, como bien lo dice Foucault, debe ser un «lenguaje bien hecho» (Foucault, 2007:137).

Botánica y razón de Estado

La emergencia del orden epistémico de la representación, que Foucault data arqueológicamente hacia comienzos del siglo XVII, coincide genealógicamente con el nacimiento de la razón de Estado. Tal es la lectura sugerida por el propio Foucault a comienzos de la clase del 22 de marzo de 1978, correspondiente a su curso *Seguridad, territorio, población*, cuando presenta el nacimiento de la

«razón política» como un acontecimiento en la historia de Occidente similar a la revolución científica de Kepler y Galileo. Se refiere con ello a la emergencia de un arte de gobernar dotado de una *ratio* específica, una forma de actuar, razonar y calcular absolutamente novedosa: «otra manera de pensar el poder, otra manera de pensar el reino, otra manera de pensar el hecho de reinar y gobernar, otra manera de pensar las relaciones del reino de los cielos y el reino terrestre» (Foucault, 2006:328). Un arte de gobierno que, de forma análoga a lo que ocurre en el dominio de la ciencia, entiende la política como *mathesis*, es decir como el arte de establecer racionalmente un orden, de generar una taxonomía de las cosas que deben gobernarse (2006:329). Es así como el Estado se convierte en el nuevo «principio de inteligibilidad» de la política. Foucault dará a ésta tecnología de gobierno el mismo nombre con que ya era conocida desde finales del siglo XVI: la «razón de Estado».

Lo que se «rompe», desde un punto de vista epistémico con la emergencia de la razón de Estado es la idea de que Dios gobierna al mundo de forma análoga a como un padre gobierna a su familia o un pastor gobierna a su rebaño. Gobernar un Estado ya no supone una analogía con gobernar un rebaño y tampoco con gobernar una familia. Se gobierna a partir de unos «principios generales» que ya no son obtenidos por analogía y semejanza (con Dios o con la naturaleza) sino producidos a través de una «ciencia del Estado», de una *Estadística*. Foucault dirá que así como Copérnico, Kepler y Galileo mostraron que Dios rige al mundo a través de principios matemáticamente determinables, teóricos italianos como Botero y Palazzo mostraron que el soberano no gobierna al Estado «pastorilmente» (es decir, ajustándose a una normatividad cosmológica) sino a partir de una *ratio* especifica que no guarda analogía con algo más. El modelo de gobierno ya no puede buscarse en Dios ni en el mundo, sino en la naturaleza de aquello mismo que debe ser gobernado: el Estado (Foucault, 1991:123). Con otras palabras: la «desgubernamentalización del cosmos» provocada por la crisis de la *episteme* renacentista genera, al mismo tiempo, el nacimiento de una gubernamentalidad inmanente del Estado (Foucault, 2006:275).

La clave para entender el surgimiento de la razón de Estado en el Imperio español es sin duda el cambio de dinastía que se produjo hacia comienzos del siglo XVIII. La dinastía francesa de los Borbones sube al trono en España con el reinado de Felipe V (1700-1746), después de una guerra de sucesión, reemplazando a la dinastía de los Habsburgo, que terminó con la muerte de Carlos II. Lo importante aquí es entender que no se trató únicamente de un cambio de gobierno, sino de un cambio de *gubernamentalidad*. A diferencia

de los Habsburgo, los Borbones no favorecían un gobierno de tipo imperial-territorial, sino uno de tipo económico. Esto quiere decir que lo importante para ellos no era la adquisición de nuevas tierras y nuevos súbditos, sino la eficaz gestión económica sobre los territorios y poblaciones que ya eran suyos. Los Borbones vieron con horror el modo en que España estaba siendo desplazada de su antigua influencia mundial por otros Estados europeos y se dieron cuenta que el problema de tal decadencia se encontraba en sus propias entrañas. No solo las viejas estructuras burocráticas y administrativas de los Habsburgo debían ser reformadas, sino también los hábitos de la población y el gobierno sobre las colonias. La única forma de lograr esto era centralizar todo el poder en manos del Estado a expensas de todos los poderes locales. Es por eso que el interés mayor de los Borbones fue convertir al Estado en una máquina que no buscaba establecer *alianzas* con los poderes territoriales establecidos (la Iglesia, la nobleza, las cortes y cabildos municipales, etc.), sino despojar estos poderes de sus codificaciones tradicionales en nombre de una única y absoluta «razón de Estado». El Estado, pues, como *máquina de desterritorialización*.

No es posible hablar de la razón de Estado en la España del siglo XVIII sin mencionar la importancia que adquirió en esta época el conocimiento científico, no sólo como instrumento para la generación de una *visión* del mundo emancipada ya casi por entero de la teología, sino también como instrumento para el *gobierno inmanente* de ese mundo. Después de haber sido pionera de los grandes viajes de exploración en el siglo XVI, España permaneció al margen de este tipo de empresas durante casi todo el XVII. Ahora eran Francia, Inglaterra y Holanda quienes invertían gran cantidad de recursos en el desarrollo de campañas exploradoras en ultramar. La razón de estos esfuerzos ya no era tanto el descubrimiento de tierras incógnitas y de nuevas rutas comerciales, sino el hallazgo de materias primas que pudiesen ser capitalizadas económicamente por las metrópolis. Los Estados europeos que competían por la hegemonía del sistema-mundo en el siglo XVIII habían iniciado un ambicioso plan de conocimiento sistemático sobre los recursos naturales y humanos de sus colonias, y España no se podía quedar atrás en este propósito. Era necesario realizar un inventario exhaustivo de la flora del nuevo mundo y determinar científicamente qué tipo de especies exóticas podrían ser transformadas rápidamente en «valor de cambio» a beneficio del Estado. Decididos a terminar con la indiferencia científica de España y con su desventaja económica frente a Inglaterra, los borbones implementan una serie de medidas tendientes a evaluar el potencial económico de sus colonias americanas. Para evitar que la economía española siguiera dependiendo de la

importación de metales preciosos, el Estado necesitaba saber cuáles especies vegetales podían ser útiles para desarrollar la agricultura, reforzar el comercio y promover una reforma sanitaria en todo el imperio. Es por eso que el rey Carlos III ordena a todos los virreyes de ultramar recoger objetos de historia natural y promover el descubrimiento de «árboles, arbustos y plantas útiles».

Los borbones no se interesaban en las grandes teorías y debates científicos, sino en la dimensión práctica de la ciencia, esto es, en su potencial de convertirse en fuente de capital económico, militar y político. Por esta razón la botánica resultaba ser el mejor aliado del proyecto biopolítico borbón. La actividad de los botánicos en la periferia y las necesidades políticas del Estado metropolitano se tornan fenómenos mutuamente dependientes. La recolección de plantas y árboles útiles, ordenada por el Rey, no podía ser cumplida sin el concurso de un grupo local de botánicos instruidos en el nuevo sistema de clasificación diseñado por Linneo. Del mismo modo, el Estado requería de un equipo de expertos en la metrópolis capaz de organizar los gabinetes y jardines botánicos, de tal modo que las plantas exóticas traídas de la colonias pudieran ser aclimatadas en suelo español, ya que sólo en este ambiente podría realizarse un estudio sistemático sobre sus posibles utilidades para la agricultura, el comercio y la medicina. A esto se agrega el conocimiento experto que en ambos lados del Atlántico debían tener los marinos y oficiales encargados de enviar, transportar y recibir las riquezas agrarias de las colonias.

En una palabra, hacia mediados del siglo XVIII, la botánica se había convertido en una matriz generadora de saberes expertos, ligados a dispositivos internos y externos de seguridad. La Expedición Botánica de la Nueva Granada se enmarca dentro de esta *voluntad de saber* emprendida por el Estado borbón en el siglo XVIII. Tras la guerra de los siete años con Inglaterra, España se ve obligada a convertir sus colonias en gigantescas áreas de trabajo y producción de materias primas, con el fin de quebrantar el monopolio económico de sus competidores. La administración de las colonias, que hasta ese momento era un negocio ruinoso, debía transformarse en fuente de producción y acumulación de riquezas. La Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada – al igual que las organizadas en la Nueva España, Chile, Perú y Filipinas - abría para el Estado español la posibilidad de fortalecer su economía interna mediante el escubrimiento de nuevos productos comerciales en las periferias.

Con su mirada entrenada para ver los universales de Linneo, el botánico de la periferia clasificaba los ejemplares recogidos, procediendo a organizar viveros, herbarios y cultivos experimentales (como los realizados por Mutis

y sus ayudantes en la finca de Mariquita). El nombre y uso común que las gentes de la región pudieran tener de los ejemplares recogidos no eran datos relevantes para los propósitos universales del botánico, ya que todo conocimiento local debía ser legitimado mediante su comparecencia ante el tribunal de la Historia natural; a lo sumo, los indios y campesinos eran consultados a la manera de «informantes nativos» para que dieran pistas sobre la localización de ciertas plantas y animales. Y aunque el nombre vernáculo de la muestra era un dato que aparecía con frecuencia en las relatorías del botánico y en las pinturas del dibujante, tal información tenía un interés más policial que científico, pues facilitaba que las autoridades hallaran de forma rápida la especie buscada. Por su parte, el dibujante representaba las muestras recogidas siguiendo estrictamente las indicaciones del botánico. Como las ilustraciones no apelaban al sentimiento estético del observador sino a la racionalidad analítica del científico, la función del dibujante era destacar solo aquellos elementos de la muestra (forma y color de las hojas, estructura de flores y frutos, tipo de semillas, etc.) que pudieran facilitar su inclusión en la taxonomía universal de Linneo, es decir, que pudieran ser presentadas en la corte y frente a la comunidad científica internacional como el descubrimiento de nuevos géneros y especies.

El orden de las razas

Hemos visto cómo el pathos de ordenamiento y clasificación de los seres naturales, típico del orden clásico del saber en el siglo XVIII, emerge junto con una red mundial y geopolítica de poder anclada en aquella técnica de gobierno que Foucault denomina la «razón de Estado». Esta co-emergencia, mutuamente dependiente, entre una tecnología de gobierno (la razón de Estado) y una tecnología de ordenamiento de signos (el orden de la representación), abre paso a nuestra tesis según la cual, sin las descripciones de la flora, fauna y grupos humanos presentes en América, hecha desde el siglo XVI por cronistas, viajeros y letrados de las colonias americanas, no hubiera sido posible la emergencia de la Historia Natural en Europa. La pretensión de *universalidad* que levantan saberes como la Historia Natural en el siglo XVIII se corresponde perfectamente con la pretensión de *mundialidad* que levantan algunos Estados europeos en su expansión colonial por el planeta. De hecho, y como veremos a continuación, la Historia Natural no sólo se ocupará de levantar un inventario de todos los seres naturales existentes en el mundo, sino también de elaborar una clasificación etno-racial de la población mundial.

Diferenciar, segregar y ordenar a los *hombres* será también uno de los propósitos de la Historia Natural, pues el hombre, aunque creado por Dios y ubicado en la cúspide de la jerarquía de los vivientes, puede y debe ser estudiado como un ser natural, del mismo modo que una planta o un animal. Para Linneo, todos los hombres pertenecen a la misma especie (*homo sapiens*), pero existen cuatro «variedades» de esa especie: el europeo, el americano, el africano y el asiático. Tal clasificación depende inicialmente de la vieja teoría humoral de Hipócrates y Galeno: el europeo es «sanguíneo», el americano «colérico», el africano «flemático» y el asiático «melancólico». Pero además de esto, la clasificación de Linneo depende también del tipo de *gobierno* que caracteriza a cada una de las cuatro variedades: el europeo es gobernado por leyes, el americano por la costumbre, el africano por el capricho y el asiático por la opinión. De lo cual se desprende una jerarquía entre las cuatro variedades, que ya había sido establecida desde el siglo XVI por los primeros cronistas europeos en América: aquellos que tienen «policía» (Estado) son superiores a aquellos que carecen de ella. Los europeos ocuparían, por tanto, el lugar de primacía entre todas las variedades humanas.

Buffon, quien es situado por Foucault como habitante del mismo régimen de verdad en el que vive Linneo, intentará sin embargo una clasificación algo diferente. Al igual que Linneo habla de una sola especie humana (homo sapiens) pero ya no dividida en cuatro sino en seis variables: el europeo, el americano, el africano, el chino, el lapón y el tártaro. Para la elaboración de esta taxonomía ya no es central la teoría de los humores ni el tipo de orden político, sino una variable no tenida en cuenta por Linneo: el clima. No es sólo que el clima determine el color diferente de la piel que caracteriza a estas seis variedades de hombres, sino, más aún, el clima determina las mejores o peores condiciones para el desarrollo de la civilización. Como ya se explicó en *La hybris del punto cero*, Buffon elabora una «Historia de la tierra» en la que muestra cómo unas zonas del planeta resultan más propicias para la vida civilizada que otras (Castro-Gómez, 2005:274-276). Las zonas que más rápido se secaron despúes del diluvio corresponden al área comprendida entre los 40 y 50 grados de latitud, que es justamente donde floreció la civilización occidental. Allí los seres humanos son más bellos, más inteligentes y mejor dotados. Las demás variedades humanas se alejan de este medio humano ideal en proporción a la distancia del clima atemperado de Europa. Los lapones habitan en zonas demasiado frías y los africanos en zonas demasiado cálidas. En medio están los chinos, los americanos y los tártaros, que no alcanzan, sin embargo, las condiciones climaticas ideales que reinan en Europa. Buffon

afirma además que cada variedad de hombres se encuentra «aclimatada» en un cierto medio ambiente (tesis «climista» o ambientalista) que le resulta natural y que, al faltarle, desencadena un proceso de *degeneración fisiológica y moral*. Así, por ejemplo, el europeo degenera cuando sale de su «hábitat» natural y vive mucho tiempo en climas diferentes al propio. Fuera de su propio medio ambiente, el europeo se transforma en «europoide» y su descendencia es ya degenerada, en tanto que debe aclimatarse a unas condiciones geográficas poco adecuadas para el desarrollo físico y moral de la especie.

Tenemos entonces que la Historia Natural, tanto en la versión de Linneo como en la de Buffon, establece una clasificación jerárquica de la población mundial en la que los europeos ocupan un lugar de privilegio. En este sentido hablamos de la Historia Natural como una *geopolítica del conocimiento* que cae como anillo al dedo para las pretensiones totalizantes de la razón de Estado. Sin embargo, con ello no estamos sugiriendo que la Historia Natural opere como una «ideología» que oculta o mistifica las relaciones coloniales de poder. Desde la perspectiva arco-genealógica que asume este trabajo, podemos decir que los órdenes del saber no son un «epifenómeno» de las tecnologías de poder, pues se trata de ámbitos *técnicamente* irreductibles. Una cosa son las técnicas de gobierno y otra muy distinta son las técnicas de ordenamiento de signos, si bien pueden existir (y de hecho las hay todo el tiempo, como he intentado mostrar en este trabajo) articulaciones heterárquicas entre ambas familias tecnológicas.[5] La Historia Natural no es entonces una simple legitimación ideológica del colonialismo europeo, pero tampoco es posible sin él. De otro lado, es necesario distinguir diferentes «posiciones enunciativas» al interior de esa formación discursiva llamada *Historia Natural* para no caer en generalizaciones innecesarias.[6] Ya hemos distinguido aquí las posicionalidades diferentes de Buffon y Linneo, y en otro lugar nos hemos ocupado *in extenso* de la posicionalidad de algunos criollos ilustrados de la Nueva Granada como Caldas y Lozano (Castro-Gómez 2005:248-272). Pero ahora me referiré a una posicionalidad diferente, siguiendo con el tema de la clasificación jerárquica de la población mundial. Me refiero al modo en que un pensador como como

[5] Sobre el concepto de heterarquía y su utilidad para establecer una relación entre la macrofísica y la microfísica del poder, así como entre la genealogía y la arqueología, véase: Castro-Gómez, 2010a.

[6] Este interés en distinguir las distintas posicionalidades de enunciación en la Historia Natural no debe confundirse, sin embargo, como el intento de hacer una «historia de las ideas», pues no es Kant, ni Linneo ni Buffon lo que en realidad nos interesa, sino el *funcionamiento* diferencial de sus *enunciaciones*.

Kant encuentra su propio lugar de enunciación en el marco de la Historia Natural. Pues con ello se hace evidente el modo en que esta clasificación de las poblaciones adquiere un carácter geopolítico y racial.

En efecto, ni Buffon ni Linneo hablaron propiamente de «razas humanas» sino de «variedades» que se distinguen unas de otras con base en el clima, el temperamento moral y las instituciones políticas. No hay – ni puede haberlo todavía – una distinción de las poblaciones con base en criterios *biológicos* porque en la Historia Natural no es posible entender algo así como la «evolución» de las especies, idea central de aquella formación discursiva surgida en el siglo XIX llamada «Biología». Tanto Buffon como Linneo parten de la base de que todos los individuos pertenecen a una «especie» y esta es inmodificable (al igual que el género). La diferencia *individual* no es pertinente para el saber clásico, solamente la diferencia *específica*. La Historia Natural es, en últimas, una ciencia de especies que no cambian con el tiempo. Por eso, cuando Kant introduce el concepto «raza» en la Historia Natural del siglo XVIII, debemos entender este término en el mismo sentido de las «variedades» a las que se refieren Buffon y Linneo, pero con una cierta diferencialidad enunciativa.

Al adentrarnos en este ejercicio, tendremos que ver primero cuál fue la posición de Kant frente al monogenismo de Linneo y Buffon. Como lo han mostrado ya varios estudios, Kant parte de la doctrina «preformista» según la cual, Dios habría creado inicialmente los «gérmenes» de todos los seres vivos, de tal modo que la morfogénesis de la naturaleza no sería otra cosa que el «despliegue» (*Entfaltung*) de esos gérmenes primitivos (Moya, 2005; Sánchez Madrid, 2007). Cada una de las especies se va autoorganizando conforme a sus disposiciones internas (*Naturanlagen*). No obstante, y siguiendo en este punto a Buffon, Kant se distancia del preformismo clásico pues considera que el medio ambiente geográfico no es un simple «escenario» en el que se despliegan las formas primitivas, sino una variable que puede *modificar* las disposiciones originarias de la especie. Con otras palabras: el desarrollo de las especies se encuentra, ciertamente, pre-fijado, pero puede modificarse gracias a la acción del medio ambiente.

Ahora bien, si partimos – como lo hace Kant – del presupuesto de que el «fin último» (*telos*) de la especie humana es el desarrollo de la moralidad, entonces tendremos que factores medio-ambientales como el clima y las migraciones afectan necesariamente el logro de ese «fin último» y lo llevan por caminos divergentes, según sea el tipo de «raza» (*Rasse*) en que se divide la especie. Algunas razas pueden realizar con mayor facilidad el fin último

preformado en la especie humana, mientras que otras se revelan incapaces de hacerlo por sí mismas. La disposición originaria de nuestra naturaleza es, ciertamente, elevarnos sobre el determinismo fisiológico para convertirnos en seres morales, pero esta disposición ha seguido distintos caminos, conforme a las diferentes razas.

Kant divide la humanidad en cuatro razas, a las que distingue fisiológicamente por el color de la piel: blanca, negra, amarilla y roja (americana), afirmando que «la humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca».[7] Es decir que la raza blanca es aquella que puede superar con mayor facilidad el determinismo de la naturaleza y colocarse bajo el imperio de la ley moral, mientras que las otras tres razas se revelan como inferiores moralmente. Es decir: aunque todos los hombres (las cuatro razas) llevan en sí mismas los «gérmenes humanos» que pueden llevarlos al despliegue de su capacidad moral, no todos despliegan esa capacidad de la misma forma. Hay un tipo de hombres que *actualmente* puede ser más moral y más racional que otros tipos (los europeos), si bien no por naturaleza sino debido a que, por causa de influencias medio-ambientales, en estos últimos las fuerzas exógenas han llegado a dominar sobre las fuerzas endógenas. Las producciones artísticas, literarias y filosóficas de los hombres de raza blanca son superiores a las de otras razas, sencillamente porque sus facultades han encontrado un mejor ambiente para desplegarse. Así, la capacidad de pensar lógicamente, de abstraer, de dominar las pasiones, en suma: de ser libres (darse su propia ley), se halla para Kant *racialmente condicionada*. La ilustración (*Aufklärung*) es un asunto de gente blanca.[8]

Existe todavía un debate con respecto a si Kant está o no está diciendo que individuos de raza negra, roja o amarilla *pueden* llegar a convertirse en seres morales (Santos Herceg, 2010). Pero lo que parece fuera de toda duda es que, para Kant, estas razas no pueden hacerlo *por sus propias fuerzas* sino que necesitan de un «tutor». Y este tutor no puede ser otro que el hombre blanco europeo. De este modo, Kant asigna a la raza blanca una misión «educadora» y civilizadora de la humanidad, pues esta sólo podrá realizar el *telos* inmanente de la especie cuando todos los individuos, con independencia de su raza, puedan llegar a ser «humanos».

[7] Algunos autores como el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (recientemente fallecido) han argumentado fuertemente a favor de la centralidad del color de la piel en la antropología kantiana (Eze, 2008).

[8] Lo cual no significa que *todos* los individuos blancos, por el solo hecho de serlo, se hallan en el mismo grado de ilustración, ya que para Kant, la blancura no es el *único* factor que favorece el despliegue de las capacidades morales e intelectuales de los individuos.

Cerremos, pues, el círculo diciendo que la Historia Natural, en tanto que saber perteneciente al orden clásico de la representación, fija y taxonomiza a los seres (incluyendo al hombre) conforme a categorías puramente racionales. Categorías que según la *arqueología* de Foucault, no son pueden ser remitidas todavía a un sujeto trascendental como fundamento último del conocimiento (esto ocurriría apenas con la crisis del orden clásico y el paso al orden moderno a finales del siglo XVIII), pero que aún así – y poniendo en marcha un análisis paralelo de orden *genealógico* – pueden ser *relacionadas* directamente con un proyecto de ordenamiento geopolítico del mundo que tiene su base en una tecnología específica de gobierno: la razón de Estado. Este trabajo ha querido reflexionar sobre el modo en que un análisis arco-genealógico puede pensar la relación y mutua dependencia entre dos tecnologías enteramente diferentes: las tecnologías de ordenamiento de signos y las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones. Tal vez sea esta la ventaja que ofrece una categoría que hemos venido utilizando desde hace ya varios años pero que apenas ahora apreciamos en todo su potencial heurístico: las geopolíticas del conocimiento.

Referencias

Castro-Gómez, Santiago. 2010a. «Michel Foucault: colonialismo y geopolítica». En: Ileana Rodríguez y Josebe Martínes (ed.). *Estudios transatlánticos postcoloniales. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/ modernidad*. Barcelona / México: Anthropos.

Castro-Gómez, Santiago. 2010b. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Instituto Pensar / Uniersidad Santo Tomás.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Eze, Emmanuel Chukwudi. 2008. «El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant». En: Walter Mignolo (ed.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Foucault, Michel. 2007. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 1991. «*Omnes et Singulatim*. Hacia una crítica de la razón política». En: *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós.

Moya, Eugenio. 2005. «Apriorismo, epigénesis y evolución en el trascendentalismo kantiano». *Revista de Filosofía*. 30, 2:61-88.

Sánchez Madrid, Nuria. 2007. «Las funciones de la *epigénesis* en la antropología kantiana: las condiciones de ejecución de una "Historia Natural" del hombre». *Thémata. Revista de Filosofía*, 39:321-327.

Santos Herceg, José. 2010. «Immanuel Kant: del Racialismo al Racismo». *Thémata. Revista de Filosofía,* 43:403-415.

Valenzuela, Eloy. 1983. *Primer diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura hispánica.

Choachí

Los Llanos Orientales colombianos y el llanero: ¿Una historia de la naturaleza?

Miguel García Bustamante[1]
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia
mgarciab@unicolmayor.edu.co

«….las personas son parte de esa importante línea continua que constituye la naturaleza y no pueden hallarse más que en el entramado de sus entornos y en la confusión de unos ecosistemas de los que forman parte».
Felipe Fernández-Armesto

«La selva devora. La manigua corazón de la selva, transporta perennemente al hombre a un paraíso maldito. Es una urbe vegetal que está más cerca de la verdad».
Rafael Gómez Picón

Las complejas manifestaciones de la naturaleza nos plantean continuos sobresaltos, que producen diferentes resultados vinculantes: soledad, indefensión, plenitud, temor o asombro. Cuando estos efectos trascienden la superficie de los sentidos, nos cuestionamos acerca de la verdadera

[1] Rector y profesor asociado de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca; Licenciado en Ciencias Sociales, Universidad de la Sabana. Especialización en Docencia Universitaria, Universidad Iberoamericana de México. Maestría en Estudios Latinoamericanos (Historia), Universidad Nacional Autónoma de México y Doctor en Geografía e Historia, Universidad de Sevilla-UNED-España. Entre sus principales publicaciones encontramos *Persistencia y Cambio en la Frontera Oriental de Colombia: 1840-1940* (2003); *Una historia de la educación femenina en Colombia: El Colegio Mayor de Cundinamarca 1945-2000* (2003); *Un pueblo de frontera: Villavicencio 1840-1940* (1997); *Índice del Eco de Oriente. Villavicencio 1913-1950* (1997); *Momentos e imágenes* (1996); «A los Llanos de San Juan y San Martín. El camino real a San Juan de los Llanos». En, *Caminos Reales de Colombia* (1995); *Guía de los archivos notariales, parroquiales y municipales del departamento del Meta* (1991); «Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz durante el siglo XVII: trabajo especializado en ingenios y trapiches azucareros y cimarronaje» En, *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán* (1988).

interlocución con esa multifacética realidad que nos supera, a pesar de los ambiguos esfuerzos civilizatorios. ¿Debemos entonces hablar de una historia de la naturaleza, donde se incluye a los seres humanos?, ¿de la Civilización, como la relación que se establece entre una especie y el resto de la naturaleza?, ¿de la Civilización como un entorno?, ¿hay que hacer convincente la civilización para diferenciarla de la naturaleza? Estos interrogantes que forman parte de lo expuesto por Felipe Fernández-Armesto, en su obra *Civilizaciones* (2002:15-22), servirán de punto de referencia conceptual para el presente ensayo sobre los Llanos Orientales de Colombia, como entorno, y los grupos humanos interactuantes en esta región entre los siglos XVI y XIX.

Una visión general de los Llanos Orientales

La visión que tiene la mayoría de los viajeros extranjeros de las diferentes regiones colombianas, durante el siglo XIX, es un referente que marca el sentido de lo exótico, lo pintoresco y lo dramático de los países tropicales de Suramérica. Esta naturaleza exuberante e impredecible, sirve incluso de base para identificar ese estadio del hombre hispanoamericano y del mundo, caracterizado por lo que Jean Franco denomina «la conciencia de la hostilidad del medio ambiente y de la fragilidad del barniz de civilización» (1990:195).

En el caso de los Llanos Orientales colombianos la naturaleza, acrecentada por el Mito y la Leyenda, adquiere dimensiones específicas: paisajes pletóricos de colores, soles abrasadores, lluvias torrenciales, animales salvajes, centauros indomables e indígenas armados de flechas envenenadas con el mortífero curare, se entremezclan en un ambiente funesto para quienes se adentran en tales dominios, configurando una definición geográfica y cultural, que se ha mantenido hasta épocas recientes en la mente de propios y extraños (García, 2003:21).

La Orinoquia o Llanos Orientales de Colombia, limita por el norte con los ríos Arauca y Meta; por el oriente, con Venezuela y Brasil; por el sur, con los departamentos de Caquetá, Vaupés y Guainía y, por el Occidente, con los departamentos de Boyacá, Cundinamarca y Huila. Se localiza astronómicamente en el hemisferio Norte, entre 3° y 7°, y presenta una continuidad geográfica y cultural con los Llanos venezolanos. Desde un criterio biogeográfico y ecológico la región se enmarca entre las selvas al sur del río Vichada, el río Guaviare hasta la confluencia del río Ariari y las estribaciones de la Cordillera Oriental (Carrizosa y Hernández, 1990:13-16). La actual Región de Planificación de la Orinoquia está conformada por

los departamentos del Meta, Arauca, Casanare, Guainía, Guaviare, Vaupés y Vichada. Estas divisiones político-administrativas suman 434.168 km^2, un 38% del territorio nacional (Corpes, 1998:13).

Esta región presenta un relieve plano, modificado parcialmente por las zonas de «Serranía», con una cobertura de sabanas naturales encajonadas de trecho en trecho por bosques de galería que siguen el curso de las numerosas corrientes fluviales. Posee además una faja de piedemonte selvático de gran importancia económica conocida como «Llanos arriba», epicentro de movimientos demográficos originados al finalizar el siglo XIX y en la primera mitad del XX[2]. Sin embargo, más hacia el oriente en la zona conocida como «Llanos abajo», espacio donde centraremos nuestra atención, la sabana es más elevada y el terreno de mayor uniformidad, sólo se encuentran pastos naturales de mala calidad, apropiados para rebaños de animales rumiantes o de capacidad especial para digerir (Fernández-Armesto, 2002:105). Esta circunstancia fue precisamente obstáculo para que se desarrollaran procesos de sedentarización.

Los entornos de sabana o de grandes pastos, se encuentran ubicados, en términos generales, en terrenos secos o improductivos, así como en la zona subtropical que se extiende entre la selva ecuatorial y las zonas desérticas de mayor amplitud (105). Adquieren esta denominación, la estepa eurasiática, las llanuras de norteamérica y del Orinoco, la sabana norteafricana y subsahariana y la pampa argentina. Estos espacios mostraron igualdades y diferencias, en cuanto a oportunidades económicas propiciadas por grupos humanos limítrofes, la incorporación y aplicación de nuevas especies animales, el accionar político y militar de las sociedades autóctonas y la capacidad de adaptación y transformación del medio natural en complejos urbanos (10).

En los Llanos domina igualmente el piso térmico cálido o isomegatérmico, con temperaturas medias anuales que sobrepasan en algunos casos los 24°C. La distribución de las lluvias a lo largo del año, durante dos temporadas

[2] De acuerdo con lo expuesto por Jane Rausch, «desde una perspectiva fisiográfica, los Llanos presentan dos regiones bien definidas: los "Llanos arriba" y los "Llanos abajo". Los primeros están conformados por las llanuras de mayor altitud, aledañas a las estribaciones de los Andes. Contienen bosques húmedos y son excelentes para diferentes cultivos. Por su parte los "Llanos abajo" se encuentran más alejados hacia el oriente, la elevación del terreno es más uniforme y sólo producen pastos de mala calidad» (1994:9). Por su parte Ernesto Guhl resalta especialmente el valor económico de la parte alta del río Guape en el departamento del Meta, al afirmar que ningún otro lugar «de la Orinoquia o de la amazonia ofrece condiciones tan favorables para su propio desarrollo y el del país entero» (1972:62).

claramente definidas y extremas, que inciden directamente en el régimen de ganadería extensiva y por ende en las costumbres y formas de trabajo, presente en buena parte del espacio descrito, permite distinguir una estación lluviosa –invierno- que comienza en abril y se extiende hasta noviembre, anegando buena parte de las sabanas bajas, y una estación seca –verano-, en la que la constante es la falta de agua para los ganados, que empalma con la anterior y se prolonga hasta marzo del año siguiente. Los niveles de precipitación varían substancialmente entre las zonas del piedemonte de la Cordillera Oriental y las tierras aledañas al Orinoco (Rausch, 1994:11).

Esta descripción «científica» de los Llanos Orientales se transforma en realidad formidable y extrema, cuando es la persona quien expresa su vivencia. En este caso, la naturaleza y sus vicisitudes impregnan la experiencia vital de manera desbordada. Es diciente a este respecto, entre otras, la semblanza enunciada por el padre Daniel Delgado a comienzos del siglo XX:

> «La esplendidez y magnificencia de los Llanos [dice un historiador], no puede comprenderse sino viéndolos. La pluma es importante, las palabras y las frases son inadecuadas, y todas las descripciones demasiado pálidas para dar a conocer este inmenso territorio que, semejante a la mar en calma, se extiende hasta donde la vista no puede alcanzar, y confunde sus límites con la bóveda azulada en el horizonte» yo añadiré que aún anduvo un tantico mezquino el P. Rivero en sus elogios a los Llanos, sobre todo observados desde la cordillera. ¡Y en un día despejado! ¡y a la salida del sol! …¡qué majestad! ¡qué belleza! ¡qué tamañito se siente el espectador! Pero también ¡qué horror y que desfallecimiento se experimenta, cuando, en la estación de las lluvias, es preciso atravesar esas llanuras solitarias, inundadas por las crecientes de los ríos, bajo un sol abrasador; ó en verano cuando por necesidad se hacen jornadas de diez y veinte leguas sin encontrar una gota de agua! (1909:2).

Las sabanas de la región oriental presentan una serie de características diferenciadoras de otros entornos similares en el mundo, lo cual conducirá a situaciones históricas específicas. La situación de mediterraneidad, contrario a lo que acontece con las pampas argentinas o el Oeste norteamericano, será un condicionante para su desarrollo. Aisladas por la Cordillera Oriental del centro del país, sin riquezas mineras y con escasas posibilidades para el desarrollo de vías de comunicación de importancia, permanecerán alejadas del interés gubernamental y la acción de nuevos pobladores, a través de movimientos migratorios significativos, durante varios siglos (García, 2003:31-38).

Los llanos y sus pobladores

En el siglo XVI numerosas expediciones de conquistadores ingresaron a los Llanos Orientales en busca de El Dorado o Manoa, mítico lugar que se imaginaba lleno de grandes tesoros. Son muy conocidas las de Jorge Spira –(1534), Nicolás de Federman (1536-1539), Hernán Pérez de Quesada (1541-1542), y Gonzalo Jiménez de Quesada (1569-1571). Antonio de Berrio, heredero de Jiménez de Quesada, llegó hasta el río Orinoco en búsqueda de tales riquezas, pero perdió a casi todos sus soldados y él mismo murió en el empeño. Estas expediciones y sus consecuencias sobre los pueblos indígenas, llevaron a la Corona española a disponer que los Oidores «no consintieran que se hiciese descubrimiento alguno especialmente a el Dorado» (Avellaneda, 1988:90).

Al finalizar el siglo XVI después de muchos esfuerzos y pérdidas, seguramente los europeos llegaron a la conclusión que el Dorado no se encontraba en los Llanos. No hallaron oro, perlas, grandes núcleos de población o campos de labranza, pero si posibilitaron el arraigo de los primeros poblados españoles (Rausch, 1994:59-62). A partir de estos años surgió en la zona, constituida en la periferia de los territorios escogidos como centros de la acción colonizadora, una economía marginal de frontera caracterizada por la reducida población española –unos pocos colonos fundadores o no, localizados en pequeños núcleos urbanos y en zonas rurales dispersas-, por la relativa pobreza de sus recursos naturales, el aislamiento físico, el desarrollo de la institución misionera, y la exclusión económica al no estar en situación de ofrecer productos de importancia a las actividades comerciales inter-provinciales (García, 1995:249).

Durante los siglos XVII y XVIII la región se consolidó como frontera ganadera y misional, donde progresó una economía basada en la ganadería extensiva de baja población y densidad por unidad de superficie y se desplegó una permanente actividad misionera -franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos- sobre las diferentes etnias ubicadas entre el piedemonte de la Cordillera Oriental y el gran Airico (Céspedes, 1985:165-169). Actualmente, la condición de «Frontera» se mantiene en la zona con diferencias sustanciales en la franja del piedemonte de la cordillera Oriental (García, 2003:35-38).

Solo los Jesuitas lograron articular en un complejo socio-económico, misiones, hatos ganaderos y resguardos. A excepción de algunos grupos de esclavos, importantes junto con los negros cimarrones y libertos en la conformación de la población mestiza que caracterizaría la región, la mano de obra indígena provenía precisamente de los resguardos ubicados en la vertiente cordillerana.

De allí provenían asimismo productos manufacturados que se negociaban por ganado. A su vez, los hatos, administrados con una gran eficiencia, sostenían los gastos de las misiones. Todo esto se complementaba con un comercio proveniente de Angostura, siguiendo la cuenca del Orinoco y del Meta, de donde se obtenían herramientas y diversas mercancías. El éxito de este esquema productivo y administrativo, junto con la defensa de la población indígena, llevó a los jesuitas a rechazar la llegada de colonos provenientes del Altiplano (De la Pedraja, 1984:4-9).

Las condiciones edafológicas y climáticas intervendrán además en la caracterización de los Llanos. Con un sistema productivo principal representado por una ganadería extensiva, implementado desde el periodo colonial, y unos pocos cultivos de subsistencia, los Llanos del Orinoco ya muestran desde el siglo XVI diferencias evidentes con otras jurisdicciones coloniales españolas. Anotaba José Gumilla, en su monumental *Historia Natural del Orinoco*, que:

> ¿Cómo es posible (me han replicado muchas veces) que en el Orinoco no hay trigo, vino, ni ovejas, cuando las Historias y los Prácticos de las Américas nos dicen, que en Chile, Paraguay, Lima y México hay abundancia de ello? Respondo, que si al mismo tiempo esos declarantes hubieran dicho o escrito las excesivas distancias que los países nombrados tienen entre sí, y la notable variedad de climas que median entre unos y otros extremos, no hubieran dexado lugar a ésta ni a semejantes réplicas (2).

En décadas recientes, la Orinoquia colombiana ofrece un panorama socio-económico bien diferente. Los Llanos empiezan a ser considerados «como una despensa para el Mundo» (*El Tiempo*, 2010:2-1). Productos como la palma de aceite, el maíz, la soya y la caña, entre otros, los acercan a la visión que se tuvo del Oeste norteamericano en su momento, cuando se lo denominó «el granero del mundo» (Fernández-Armesto, 2002:106). El petróleo merece mención especial en este nuevo escenario, como posibilidad económica para el país.[3] Seguramente la altillanura no sea cruzada por líneas de ferrocarril como las praderas de Estados Unidos pero si tendrá las posibilidades de las grandes autopistas, que le permitirán constituirse en «espacio vinculante» de intereses binacionales, si las circunstancias políticas lo permiten, enlazando

[3] Respecto al departamento del Meta, ver: «El Meta, la nueva promesa petrolera de Colombia». En, *La Meta. Raíces y horizontes del Meta,* 2010:168.

de paso el Atlántico con el Pacífico. Este contexto seguramente, no fue imaginado en su momento, por quienes tildaban las sabanas orientales de lugares desoladores e improductivos.

La región de los Llanos colombianos estuvo poblada, antes de la llegada de los europeos en el siglo XVI, por diferentes grupos indígenas, dentro de los cuales hay que destacar a los achaguas y sálivas en los llanos de Casanare; a los betoyes, jiraras y tunebos en el Airico de Macaguane –actualmente Arauca-; a los guayupes y saes en los llanos de San Martín, y a los guahibos que se distribuyeron en las tres zonas anteriores (Espinel, 1989:19-38; Mora y Cavelier, 1988: 74-84; Rausch, 1998:21-36). Las pautas culturales de gran parte de estos pueblos descansaban en una economía basada en la caza, la pesca y la recolección de frutas, lo cual los obligaba a frecuentes desplazamientos en busca de recursos, a diferencia de los grupos indígenas cordilleranos, e incluso a confrontaciones armadas (Gumilla, 1781:169-170). Algunos especialistas sugieren que al lado de estos grupos, existieron cacicazgos que desarrollaron amplias redes de intercambios (Mora y Cavelier, 1988:75). La situación demográfica de estos pueblos ha sido ampliamente debatida, sin que se tenga hasta el momento un consenso unánime sobre su volumen poblacional durante el período prehispánico (Morey, 1975:304).

Las citadas etnias mantuvieron un permanente equilibrio con el medio, experimentando procesos de adaptación de acuerdo a las posibilidades brindadas por el entorno. Técnicas de cacería y de cultivo, construcción de viviendas o elaboración de vestuarios, estuvieron sujetas a las condiciones del medio, lo cual permitió una adecuada explotación de los recursos naturales. Incluso, algunos de los mecanismos de supervivencia como la agricultura de roza y quema, y los incendios producidos en las sabanas para favorecer la movilización a pie y la cacería, mantuvieron un justo equilibrio en su aplicación (Rausch, 1994:37).

Los grupos indígenas mostraron éxitos relativos al enfrentarse a su entorno. Si bien existen estudios que revalúan la visión que se tuvo en su momento de algunos de estos complejos culturales, los resultados alcanzados, políticos y económicos, desaparecieron rápidamente ante el avasallamiento de los conquistadores europeos. Incluso, los territorios que ocuparon fueron descartados desde un primer momento como factor de desarrollo por las autoridades coloniales, que sólo actuaron tangencialmente sobre este espacio por razones políticas y coyunturales. La misma región no se constituyó, como en el caso de la estepa euroasiática o las llanuras norteamericanas, en el siglo XIX, en «vinculo vital» entre las culturas que la circundaban (Fernández-Armesto, 2002:106).

La introducción del ganado caballar y vacuno por parte de los españoles produjo profundos cambios culturales en las sabanas orientales. Algunos autores sitúan el ingreso de vacas, potros garañones y yeguas en el Llano venezolano, hacía 1530, y hacen conjeturas además sobre el posible impacto que tales animales pudieron producir en los indios Achaguas, habitantes del Apure y del Arauca. Afirman igualmente, que ya a fines del siglo XVI, existían entre el Apure y el Guárico, 14.000 cabezas de ganado vacuno y 7.000 de asnales y caballares (Gómez, 1978:364).

El uso del caballo no se constituyó en base cultural para los grupos indígenas de las Llanuras colombianas. A diferencia de lo que aconteció en Norteamérica, donde el complejo cultural sioux lo incorporó para la cacería del bisonte y el arte de la guerra, junto con las armas de fuego, o en la pampa argentina, donde a su vez permitió que los Araucanos se convirtieran en temidos guerreros de a caballo, manteniéndose libres del poder español, el entorno y la cultura de dominación impuesta por los europeos impidieron resultados similares. Sometidos a pautas sociales y económicas dictadas por encomenderos, hacendados y misioneros, el empleo del caballo y su asimilación cultural plena recaería más bien en otro grupo de población producto de lo que significó la mezcla racial y cultural de blancos, negros e indígenas: los mestizos o llaneros.

Los llaneros se constituyeron de alguna forma, en el equivalente de los temidos guerreros de a caballo que habitaron las estepas euroasiáticas y amenazaron durante décadas, los centros de civilización de la Europa oriental y central. Se les comparó a los gauchos argentinos de una manera «menos salvaje» y como «pastores de las inmensas manadas que vivían en la libertad absoluta en las Llanuras, jinete, nadador, torero y maravilloso soldado de caballería» (citado por Rausch, 1994:344). A su vez, John Linch los describe así:

> Las vastas extensiones de pastos, quemadas por el sol en la estación seca, y en lo húmedo convertidor por la lluvia en insalubres pantanos y lagos, era el hogar de una casta salvaje y guerrera, una mezcla racial de origen indio, blanco y negro, endurecida por el salvaje medio y con capacidad de un gran aguante a caballo (1976:230).

Por su parte, Alejandro de Humboldt, en su obra *Del Orinoco al Amazonas*, escrita a fines del siglo XVIII, específica que los Llaneros se acompañan de una lanza, esa arma letal que se usará con tanta eficiencia contra las tropas españolas: «Hombres desnudos hasta la cintura y armados con una lanza, deambulan a caballo por la sabana para no perder de vista las reses, recoger

las que se alejan demasiado de los pastos de la hacienda y marcar con hierro candente los que no llevan aún el distintivo del propietario. Estos hombres de color, llamados peones llaneros, son en parte libres o emancipados, y en parte, esclavos» (1982:170).

La destreza como jinete y la habilidad demostrada en el trabajo con el ganado vacuno y caballar –trabajo de Llano-, empezó prontamente a significar el mayor logro social para el Llanero. Las distancias que caracterizan las amplias Llanuras, impelieron al uso permanente del caballo, y la indiferencia por las actividades que no implicaran el manejo de los ganados en la sabana o en los corrales. Tres sentimientos les endilgaban a los Llaneros a comienzos del siglo XX: «desprecio por los hombres que no pueden entregarse a los mismos ejercicios y métodos de vida, superstición y desconfianza» (Delgado, 1909:86).

Raymond E. Crist en su artículo "Geography and Caudillismo: a Case Study", explora las posibles relaciones entre la Geografía y el Caudillismo, específicamente referencia la figura de José Antonio Páez en Venezuela; y elabora un perfil detallado del Llanero desde la perspectiva del entorno general: grandes llanuras, pampas y estepas, las condiciones socioculturales de sus habitantes, y el caballo, especie emblemática de los hombres de las planicies (Crist, 1969:72-76).

Afirma Crist que los llaneros se identifican por: el sentido de independencia y libertad frente a gobiernos distantes y centralizados; la subordinación a líderes o caudillos cuyo poder descansa en una fuerza superior reconocida y además, comparten las actividades cotidianas con sus hombres; la aversión al trabajo manual y la devoción a moverse siempre a caballo, resistiendo grandes fatigas; la antipatía por el sedentarismo y las personas que habitan los centros urbanos; la fuerza física como gran virtud y la tendencia a resolver los problemas por la vía de las armas; y finalmente, el desprecio por el peligro aún a costa de la propia vida (73-74).

Estas características culturales habría que complementarlas con un hábitat difícil, donde primaban las condiciones inhóspitas del terreno y del clima tropical extremo, con marcadas estaciones secas y de lluvias. Por otra parte, al finalizar el siglo XVIII, años antes que los Llanos se convirtieran en el foco revolucionario de las campañas libertadoras, la zona mostraba una situación socioeconómica crítica, al constituirse en refugio de un gran número de esclavos fugitivos, ladrones, contrabandistas y aventureros, que incluso incursionaban en los poblados buscando dineros y mujeres (75).

Como antecedentes del aporte español en la configuración del perfil del Llanero, el mismo autor señala las circunstancias históricas de los lugares de procedencia de los peninsulares, la España Central, territorios con una gran influencia de los moros que se distinguieron por ser excelentes jinetes, y la Mesta, institución ganadera ligada a la trashumancia de los rebaños a través de grandes distancias, que incidió en la psicología de los pastores fundamentando un gran individualismo y un profundo sentido de la igualdad (74-75).

Lo primitivo también formaba parte de este esquema de interpretación, donde unos hábitos condicionados por las necesidades de adaptación a un entorno, limitado en sus posibilidades y exigente en el momento de enfrentarlo con éxito, podían aparecer como salvajes para cualquier observador desprevenido. Anotaba Ernst Rothlisberger en una visita a los Llanos de San Martín a fines del siglo XIX:

> No creo haber probado nunca cosa más sabrosa que aquellos trozos de carne separados sencillamente a tiras con un cuchillo y llevados con los dedos a la boca mientras el jugo corría por la barbilla…. Un espectáculo de primitiva naturalidad, una estampa auténtica de la vida del llanero (1993:281).

Los llaneros se constituyeron en peligro latente para el gobierno republicano, una vez se obtuvo la independencia de España; no en vano constituyeron la caballería victoriosa de Bolívar en múltiples combates. Fue notorio entonces, cuando se puso de manifiesto en 1831 el proyecto separatista de Juan Nepomuceno Moreno, general casanareño, el temor que despertaban los salvajes y rudos jinetes provenientes de las sabanas orientales. Un sentimiento plegado de prejuicios identificaba a los llaneros como «bárbaros» capaces de poner en peligro el orden establecido. Una vez accedió el victorioso General Moreno a establecer negociaciones con el General José Hilario López, y las tropas ingresaron a Bogotá, se recordaba con anotaciones de la época como los capitalinos «temían la bandada de bárbaros que se sabe nunca han podido los jefes sujetarlos a la disciplina militar», y se agregaba «que matan a sangre fría a un hombre inmutándose tan poco como si mataran un toro» (Rausch, 1989: 24-31). La muerte de Juan Nepomuceno Moreno en 1839, puso fin al intento de influir políticamente sobre los destinos nacionales, desde las apartadas sabanas orientales. José Antonio Páez y Juan Manuel de Rosas si lo habían logrado, desde espacios similares, en Venezuela y Argentina.

A manera de conclusión

Los vínculos del hombre como especie y el entorno donde expone su ciclo vital, como individuo y como grupo, desde la perspectiva planteada por Fernández-Armesto, resultan comprometedores. En este rápido recorrido por la Orinoquia colombiana y sus pobladores dichos vínculos no son «determinados» por la naturaleza, pero si «condicionados», dentro de una permanente interacción donde intervienen «fuerza de voluntad» y «exigencia material» (19). Resultan dicientes, si cabe la disquisición, las mismas denominaciones asignadas a obras monumentales de carácter etnográfico sobre la zona, como la escrita por J. Gumilla en el siglo XVIII: *Historia Natural, civil y geográfica de las Naciones situadas en las riveras del río Orinoco;* ¿se hace referencia o se insinúan las citadas articulaciones y dependencias? Van más allá, interpretaciones como la de Rafael Gómez Picón, historiador y geógrafo en su trabajo titulado *Orinoco. Río de la Libertad*, donde se trasluce como él mismo lo manifiesta -porque no como forma de ver nuestro pasado de manera diferente-, la ancestral mística panteísta del hombre, de manera categórica y apabullante:

> Mientras más agreste sea el paraje mayor atracción ha de ejercer en el ser humano. Es cuando éste en muchas ocasiones cae de rodillas, extático, ante la madre por excelencia hasta merecer el dictado de primitivo. Mientras tanto, el civilizado se refugia en el seno de los centros urbanos, por lo general para exaltar desde allí, a su manera, las bellezas, los encantos de esa misma naturaleza agreste que aparenta desdeñar, porque él es, por este aspecto, la más pintoresca de las farsas y se sabe débil, incapaz de aludir su atracción, de no acatar su mandato así las circunstancias lo colocaran frente a aquella (1978:121).

De todas formas, al menos hay que aceptar, para no caer en las tentaciones del existencialismo, acogiendo la existencia misma, concreta y humana del individuo, dejando de lado los caprichos metafísicos, que cuando inquirimos el horizonte frente a un vasto espacio por recorrer, la propia pequeñez nos lleva a que por humildad no formulemos pregunta alguna; es más tranquilizador respirar profundamente y esperar que la naturaleza nos conceda el siguiente amanecer.

Referencias

Análisis Geográficos. 1986. *Situación y análisis del proceso colonizador en Colombia.* Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Ángel de F. Raquel. 1964. *Conozcamos el departamento del Meta.* Bogotá: Fondo Rotatorio Judicial Penitenciario.

Avellaneda Navas, José. 1988. «San Juan de los Llanos, primera ciudad de los Llanos Orientales». En, *Llanos una historia sin fronteras.* Bogotá: Academia de Historia del Meta.

Balderrama, Genaro. 1870. «El Meta y los territorios de San Martín y Casanare». En, *El Bien público.* Bogotá.

Boussingault, Jean Baptiste. 1994. *Memorias.* Tomo 2. Bogotá: Banco de la República.

Brisson, Jorge. 1896. *Casanare.* Bogotá: Imprenta Nacional.

Calasanz Vela, José y Alfredo Molano. 1988. *Dos viajes por la Orinoquia colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

Céspedes del Castillo, Guillermo. 1985. *América Hispánica 1492-1898*. Madrid: Editorial Labor.

Carrizosa, Julio y Jorge Hernández. 1990. *Selva y Futuro.* Bogotá: El Sello Editorial.

Crist, Raymond. 1987. *Por los países de América tropical.* Bogotá: Fondo FEN-Universidad Nacional.

Crist, Raymond. 1965. "Geography and Caudillismo: a Case Study". En, *Dictatorship in Spanish America*. New York: Alfred Knoff.

Corpes. 1998. *La Orinoquia y la integración colombo-venezolana*. Bogotá: Corpes de la Orinoquia.

De la Pedraja, Rene. 1984. *Los llanos: Colonización y economía.* Documento 072. Bogotá: Centro de Estudios sobre desarrollo económico de la Universidad de los Andes CEDE.

Delgado, Daniel. 1909. *Excursiones por Casanare.* Primera parte. Bogotá: Imprenta de La Luz.

«El Meta, la nueva promesa petrolera de Colombia». 2010. En, *La Meta. Raíces y horizontes del Meta.*

Fals Borda, Orlando. 1979. *Campesinos de los Andes.* 5ta. Edición. Bogotá: Editorial Punta Lanza.

Fernández-Armesto, Felipe. 2002. *Civilizaciones*. Taurus: Bogotá.

Franco, Jean. 1990. *Historia de la Literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel.

García Bustamante, Miguel. 2003. *Persistencia y cambio en la frontera oriental de Colombia. El Piedemonte del Meta, 1840-1950*. Eafit: Medellín.

García Bustamante, Miguel. 1995. «A los Llanos de San Juan y San Martín». En, *Caminos Reales de Colombia*. Bogotá: Fondo FEN Colombia.

Gómez Picón, Rafael. 1978. *Orinoco Río de libertad*. Bogotá: Banco de la República.

Guhl, Ernesto. 1972. *Temas colombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Economía y Cultura.

Gumilla, Joseph. Año MDCCLXXXI. (Copia Edición Facsimilar) *Historia Natural Civil y Geográfica de las Naciones situadas en las riveras del Río Orinoco*. Santander de Quilichao: Editorial Carvajal.

Hennessy, Alistair. 1978. *The frontier in Latin American History*. London: Edwar Arnold (publishers).

Humboldt, Alejandro de. 1982. *Del Orinoco al Amazonas*. Barcelona: Editorial Guadarrama.

Lozano Encalada, Pilar. 1985. *Historia de las vías de comunicación y transporte*. Bogotá: Ministerio de Obras Públicas y Transporte.

Mc Greevy, William. 1988. *Historia económica de Colombia 1845-1930*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Meta. 1991. *Características geográficas*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Mora, Santiago e Inés Cavelier. 1988. «Guayupes y Achaguas: Siglo XVI». En, *Los llanos una historia sin fronteras*. Bogotá: Academia de Historia del Meta.

Morey, Nancy. 1975. *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos*. Utah.

Ossa, Peregrino. 1937. *Geografía de la Intendencia del Meta*. Suplemento a la Revista Agricultura. Bogotá: Ministerio de Agricultura y Comercio.

Palacios, Marco. 1983. *El café en Colombia 1850-1970*. Segunda edición en español. México: El Colegio de México/El Ancora editores.

Pardo, Nicolás. 1875. *Correrías de Bogotá al Territorio de San Martín*. Bogotá: Imprenta de Gaitán.

Rausch, Jane. 1999. *La Frontera de los Llanos en la Historia de Colombia (1830-1930)*. Bogotá: Banco de la República.

Rausch, Jane. 1994. *Una frontera de la sabana tropical. Los llanos de Colombia 1531-1831*. Bogotá: Banco de la República.

Rausch, Jane. 1989. «la doma de un caudillo colombiano: Juan Nepomuceno Moreno, de Casanare». En *Boletín Cultural y Bibliográfico. Volumen XXVI. No. 20*. Bogotá: Banco de la República.

Rothisberger, Ernst. 1963. *El Dorado*. Bogotá: Banco de la República.

Chingaza

Concepciones de río y agua en el medio y bajo Caquetá: una aproximación histórica[1]

Carmen Susana Tapia Morales
Universidad Autónoma de Madrid[2]
cstapiam@unal.edu.co

Cuando se piensa en la región Amazónica y especialmente cuando se alude al tema del agua y a las fuentes hídricas allí existentes, inevitablemente se concibe esta región como un territorio que cuenta con una riqueza hídrica inagotable, donde el agua fluye entre exuberantes ríos que supera con creces los niveles hídricos conocidos en el resto del país, idea un tanto equívoca que sirve para sustentar un modelo de explotación basado en la abundancia ilimitada de recursos hidrobiológicos en la región. Si bien, no se desconoce que la región Amazónica se caracteriza por la exuberancia y alto grado de diversidad biológica, la idea de concebirla como territorio de recursos ilimitados, especie de despensa que surte de cuanto recurso al resto del país y al mundo, deviene principalmente de aquellos individuos procedentes de sociedades foráneas

[1] El presente artículo surge a partir del desarrollo del segundo capítulo del trabajo titulado *«Medio y Bajo Caquetá: agua, territorio y gente en el río serpiente»*; presentado en el marco de la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) para optar por la candidatura al Doctorado en Geografía de la Universidad Autónoma de Madrid, el cual fue presentado en la sede de la universidad en Madrid en el mes de noviembre del 2009.

[2] Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Estudios Amerindios, Universidad Complutense de Madrid Candidata al Doctorado en Geografía - Territorio, Medio Ambiente y Sociedad- e investigadora PIF, Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones encontramos «Améjimínaa majcho: la comida de nuestra gente, etnografía de la alimentación entre los Miraña» en revista *Cuadernos Interculturales.* Año 7. No 12 (2009); «El discurso teológico de Antonio Vieira como mecanismo para objetar el sometimiento indígena en el Estado de Marañón y Gran Pará». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. No. 34. (2007); «La actual experiencia constitucional boliviana: Hidrocarburos y gobernabilidad en el nuevo contexto político de América Latina». *Revista Aportes Andinos*, 19 (2007); «El proceso constitucional en Bolivia. Evo Morales y su contradictoria posición sobre las autonomías regionales». *Revista Aportes Andinos*, 17 (2006); *La construcción del discurso teológico jesuita en lo que respecta a la esclavitud indígena en la Amazonía: Vieira y sus pronunciamientos en contra del sometimiento indígena por parte de los colonos y moradores del Estado del Marañón y Gran Pará* (2004).

al contexto amazónico, quienes en su necesidad de entender y aprehender el nuevo entorno natural y social con el que se topaban, instauraron una serie de ideas, concepciones y representaciones que si bien contribuyen a desentrañar e interpretar este medio natural y social no concuerdan con la realidad percibida, ya que en algunas ocasiones se explayaron a la hora de describir el entorno, en tanto que en otras, hicieron caso omiso o prescindieron de aspectos relevantes que hacían parte del medio.

Apelando al devenir histórico acontecido en el Medio y Bajo Caquetá desde época prehispánica hasta nuestros días, el presente artículo pretende revelar la manera cómo se ha concebido el agua y la principal fuente hídrica que franquea este sector - el río Caquetá -, por parte de aquellos habitantes autóctonos y pobladores foráneos del sector, quienes las han descrito a partir de la relación de proximidad o no que les inspiraba el agua fluyendo en el caudaloso río; percepciones que además de evidenciar las ideas, juicios y preconcepciones que serían legadas a los más recientes pobladores del Medio y Bajo Caquetá, constituyen verdaderas manifestaciones de la acción humana sobre un territorio concreto interpretadas desde las dimensiones espacial, temporal y sobre todo, cultural, siendo esta última, la principal perspectiva a considerar a la hora de comprender el por qué se valora o relega la importancia que adquiere el agua y las fuentes hídricas existentes en esta región.

Inicialmente, el artículo comprende un apartado que se refiere a una breve descripción geográfica e hidrológica de este sector, enfatizando en aquellas particularidades hídricas y del paisaje que caracteriza el Medio y el Bajo Caquetá. Seguidamente, hare mención al marco teórico que justificó el desarrollo de esta investigación, de tal manera que se precise la importancia de realizar estudios similares al que aquí presento.

En un tercer apartado me referiré al proceso histórico y la manera como paulatinamente se fue transformando la preponderancia simbólica que antaño adquirió tanto el agua como el río. Remontándome a la época prehispánica y basándome en el registro arqueológico relevante para el desarrollo de este trabajo – especialmente aquellos grabados en las piedras próximas a la ribera del Caquetá o petroglifos -, el texto posteriormente hará mención al prolongado periodo de colonización que persistió hasta finales del siglo XX, cuando por efecto del «boom» o bonanza cocalera y de extracción de oro, se siguió promovió la migración y la repoblación del sector, en detrimento de la población nativa y su medio natural y social circundante. A dicho proceso histórico se le asociarán el conjunto de ideas, juicios y preconcepciones que se desprendían de la manera como se interpretaba el medio predominantemente acuífero del Caquetá.

Finalmente y a manera de conclusión, presentaré un apartado en donde se sintetiza aquellas concepciones y representaciones, precisando en algunas de las ideas que se han legado y todavía tienen vigencia en el actual imaginario de los pobladores ribereños del Caquetá.

Descripción geográfica

En lo que corresponde al área concreta de estudio, el sector que comprende al Medio y Bajo del Caquetá se emplaza en medio del territorio que comprende desde el Cañón de Araracuara hasta la desembocadura del río Apaporis; tramo que abarca la parte norte del departamento del Amazonas (Colombia), en lo que en la actualidad comprende los corregimientos de Puerto Santander, Mirití – Paraná y La Pedrera.

Morfológicamente este sector, corresponde a lo que se conoce como Planicie Amazónica o gran explanada producto de la acumulación consecutiva de gran cantidad de sedimentos, los cuales fueron depositados desde el Terciario, a causa de lo que constituyó un vasto lago salobre que poco a poco se fue desecándose.

Por proceso erosivo, dichos sedimentos darían forma a un relieve donde predominan los lomeríos, relieve que se caracteriza por no superar una altura promedio de 200 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.)[3], y que se encuentra delimitada por superficies tanto de mayor como de menor altura, las cuales se emplazan en su mayoría hacia el occidente de este sector, alcanzando una altura máxima de 400 m.s.n.m, en tanto que al oriente, las elevaciones no superan los 100 m.s.n.m.

En lo que compete a las superficies más recientes, en el sector se presentaron acumulaciones de sedimentos fluviales que han ayudado a moldear la extensa planicie; sedimentos que en la actualidad, se extienden a lo largo de la margen del río y que se diferencian entre sí: un primer nivel que corresponde a terrazas antiguas de origen Plioceno – Pleistoceno, las cuales se encuentran a nivel del río; un segundo nivel (o de *varzéa*), que corresponde a una superficie de llanuras aluviales las cuales suelen inundarse cada 5 o 10 años a causa de la creciente del río (fenómeno que localmente se conoce «conejera»), y un tercer nivel que corresponde al horizonte originado por la creciente anual mínima del

[3] No obstante, el sector que comprende el Medio y Bajo Caquetá también cuenta con algunas elevaciones de consideración (p.e. el Cerro de Cupatí o Yupatí y el Cerro o Salto de Araracuara), formados a partir de reductos de formaciones montañosas del Precámbrico.

río en períodos de corta duración, nivel que se caracteriza por la presencia de sedimentos que favorecen la actividad agrícola en las zonas de vegas inundables.

En cuanto a los tipos de paisajes existentes cerca a la margen del río se encuentran aquellos que corresponden a superficies aluviales (entre los 50 y 500 m.s.n.m. y con pendiente que varía entre 3 a 7% de elevación); a superficies sedimentarias disectadas (ubicadas entre los 100 a 500 m.s.n.m., paisajes que cuentan con pendientes que fluctúan entre el 1 al 14% de elevación), y paisajes de montaña o de alturas y superficies residuales en rocas sedimentarias (entre los 100 a 1.000 m.s.n.m. y con una pendiente entre 3 a 20%).

En dichos paisajes se identifican cuatro de las siete principales regiones fitogeográficas existentes en la Amazonía colombiana, predominando aquella selva densa y exuberante que se emplaza en medio del interfluvio Putumayo – Caquetá – Apaporis; selva que se caracteriza por la presencia de un tupido bosque constituido por árboles de más de 40 metros de altura que presentan generalmente, raíces tubulares. Esta región fitogeográfica se caracteriza además, por la presencia de innumerables caños y quebradas que recorren suelos arcillosos originados en el Terciario Inferior y Superior.

Caracterización hidrológica del curso medio y bajo del Caquetá

Siendo parte del sistema interconectado de la cuenca del gran río Amazonas[4], el Caquetá - como se conoce en territorio colombiano, o Yapurá en el Brasil -, se extiende a lo largo de 2.280 kilómetros (Km) de selva que recorre el territorio de ambas naciones amazónicas (1.367 Km en territorio selvático colombiano y 913 Km en espacio amazónico brasilero), lo que lo convierte en la principal fuente hídrica de esta subcuenca[5].

[4] Siguiendo la definición expuesta por el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales de Colombia (IDEAM), se define como cuenca hidrográfica a la «unidad de territorio donde las aguas fluyen naturalmente conformando un sistema interconectado, en el cual interactúan aspectos biofísicos, socioeconómicos y culturales» (IDEAM, 2004:37).
Además de la Cuenca del río Amazonas, Colombia cuenta con otras cuatro vertientes hidrográficas conocidas (vertiente del mar Caribe, Cuenca del río Orinoco, Cuenca del océano Pacífico y Cuenca del Catatumbo), las cuales hacen del país. En cuanto a las restantes subcuencas que descargan sus aguas a la Cuenca del Amazonas – en territorio colombiano -, se destacan especialmente la de Putumayo y Vaupés.

[5] Abarcando un área superior a 242.259 kilómetros cuadrados (Km^2), es decir, el sector que comprende el Medio y Bajo Caquetá corresponde al 28 por ciento (%) del área que hace parte de la región Amazónica colombiana y equivalente a un 1,4 % de la superficie total de la selva amazónica.

Procedente de uno de los principales centros hidrográficos de Colombia (el Macizo Colombiano), el río Caquetá – Yapurá nace relativamente cerca a otro gran afluente colombiano (el Magdalena), en zona de planicie andina (páramo de Las Papas), a más de 3.600 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m), en el sector que corresponde al actual Parque Nacional Natural del Puracé, área protegida que se emplaza entre los departamentos del Huila y Cauca.

Confluyendo en la explanada andina las aguas procedentes de las quebradas de Las Lajas, Laguna Seca y Peñas Blancas, las cuales dan origen a este importante torrente; el río Caquetá descenderá por la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes, atravesando los departamentos colombianos del Cauca, Caquetá y Amazonas, recolectando a su paso las aguas de importantes afluentes como los ríos Orteguaza, Caguán, Yarí, Miritií - Paraná, Netá, Bernando, Cahuinarí y Apaporis.

Alcanzando la altura donde desemboca el Apaporis, el río Caquetá cambia de nombre por el de Yapurá, precisando además, el hito fronterizo entre Colombia y Brasil[6], sector donde el torrente se hace apenas navegable. Una vez cruza el municipio de Maraã, el Yapurá cambia nuevamente de nombre por el de Auti-Paraná, haciéndose mucho más visible la carga de aguas negras procedente de ríos y quebradas aledañas. Más adelante - muy cerca de la Reserva de Desarrollo Sostenible Mamirauá (RDSM) -, de nuevo adquiere un nuevo nombre (Paraná Aranapu), en tanto que su cauce prosigue hasta confluir en la sección media del río Amazonas o Solimões (coordenadas 2°15'54" Sur y 65°10'13" Este), donde forma una extensa red de canales que a manera de delta, dificulta precisar la embocadura de este río.

Si bien la importancia hídrica del río Caquetá en el país, no adquiere la preeminencia que adquiere el río de Magdalena en la historia natural, social, económica y cultural del Colombia, se calcula que el caudal medio anual del Caquetá oscila entre los 12.000 a 13.000 metros cúbicos por segundo (m^3/s); caudal que en el caso colombiano, supera con creces el volumen de agua del río Magdalena, considerado el río más extenso de país (7.000 m^3/s).

[6] Establecida en 1928 (15 de noviembre) mediante el tratado García Ortíz – Mangabeira, la frontera se establece entre Colombia y Brasil, a partir de la desembocadura del río Apaporis en el Yapurá o Caquetá, término de línea estipulada en el Tratado de 24 de abril de 1907, será una línea recta que, partiendo de dicha desembocadura, vaya a encontrar la población brasileña de Tabatinga sobre la margen izquierda del río Amazonas (Guillén, 2002).

Con un caudal de semejante talante, la variación de las aguas de este río se determina según sea la época de inundación (estación de lluvia que por lo general corresponde al mes de junio y que se puede prolongar hasta octubre), o de estiaje (entre los meses de enero a marzo). Dicha estacionalidad, no solo determina los posibles usos de los suelos aledaños al río, sino que regulariza una especie de calendario que determina entre las poblaciones ribereñas el tipo de actividad económica, social y cultural que deben realizar durante un determinado ciclo.

Cargando inicialmente con «aguas blancas» designadas así por su color lechoso y algo barroso, el río Caquetá en el sector que recorre territorio andino, contienen gran cantidad de partículas en suspensión provenientes de los suelos que recorre, partículas y sólidos que enturbian las aguas del río, y que al contrario de los que se piensa, no limita para nada el desarrollo de la base vegetal; pese a la escasa penetración de luz y a la moderada acidez que poseen sus aguas (pH en una escala que oscila entre los 5 y 6).

A medida que trascurre su cauce – específicamente que en el sector medio, éste se va enriqueciendo con un cúmulo de nutrientes que aseguran el afloramiento de diversa vida acuática y subacuáticas, aspecto que garantiza el desarrollo de una compleja y productiva cadena trófica.

Durante el recorrido de descenso hacia tierras bajas, el Caquetá recibe la descarga de otras aguas superficiales como manantiales, quebradas, ríos, lagos, etc., procedentes, bien de zonas rocosas cuyas cimas desprovistas de suelo y vegetación favorecen la escorrentía del agua lluvia y generan un proceso erosivo del sustrato que incide en la coloración cristalina del agua (conocida como «de aguas claras»); o de aguas superficiales originarias de las extensas planicies donde se emplazan las grandes formaciones pétreas de la región Amazónica (p.e. las aguas que circulan por el río Mesay), las cuales vacían algunos depósitos de arenas blancas o de cuarzo a la corriente, producto de la erosión de los cerros y/o mesetas aledañas (más conocidas como «aguas negras»).

A diferencia de las «aguas blancas» de origen andino, las aguas superficiales «blancas» de origen selvático se diferencian por la trasparencia de sus aguas, por la ausencia de partículas en suspensión y por un valor en su pH que fluctúan entre 7 y 8 (entre pH neutro y ácido), privándolas de contener gran variedad de vida orgánica.

En el sector, ejemplos de aguas superficiales «blancas» de origen amazónico se evidencian en el caso del río Cahuinarí y de la quebrada de Quinché, torrentes que se caracterizan por su coloración, producto de las arcillas que arrastran de

formaciones geológicas modeladas en el Terciario (arcillas caolinitas), y de los continuos procesos de lixiviación que impiden la retención de nutrientes. Si bien, el pH de dichas aguas es altamente ácido, la presencia de iones de aluminio e hidrogeniones son los factores decisivos para que se dé un limitado desarrollo de vida orgánica, (si se comparan estos afluentes con los de origen andino).

De otro lado, las «aguas negras» de origen selvático se caracterizan por la presencia de depósitos que favorecen las formaciones vegetales de diversa altura; vegetación que al caer al cauce y al descomponerse lentamente, libera tal cantidad de taninos y ácidos que además de teñir el agua de color ambarino, la torna ácida y con muy baja penetrabilidad de la luz.

No menos importante son los ríos de «aguas mixtas» que desembocan al Caquetá, o afluentes en donde convergen aguas barrosas, claras y negras de origen andino y amazónico que le dan cierta coloración verde olivácea a la corriente. Aunque estas «aguas mixtas» se caracterizan por su pH ácido y por cruzar suelos desgastados y altamente erosionados, sus aguas albergan gran diversidad de formas de vida.

Ejemplo de este tipo de aguas se evidencia en ríos como el Mirití – Paraná y el Apaporis, afluentes del Caquetá. Localmente estos río se les conoce como «ríos de hambre», o torrentes que aunque no llegan a tener la riqueza íctica que caracterizan a los afluentes andinos, contienen poblaciones significativas de peces que se sustentan de los restos vegetales y animales que proceden de los bosques estacionalmente inundables (p.e. frutos, flores, semillas, insectos, etc).

Contrario a lo que sucede en la margen que comprende el río Yapurá en territorio brasilero, el sector que abarca el segmento medio y bajo del río Caquetá suele caracterizarse por un cauce relativamente profundo, con la presencia ocasional de numerosos islotes, los cuales suelen avistarse en época de verano, cuando descienden las aguas. Aunque no son numerosos los lagos en el curso medio y bajo de este río, si se compara con el segmento del río que atraviesa el Brasil, algunos de ellos se evidencian en el sector aledaño a la desembocadura del río Cahuinarí.

Marco teórico

Partiendo del devenir histórico y social que ha caracterizado a este sector de la Amazonía colombiana, plasmado en documentos y textos que dan cuenta del proceso de asentamiento y colonización de este territorio, por parte de diversas sociedades que a la larga optaron por establecerse en este sector,

se propone identificar en la documentación consultada, aquellos «términos, definiciones, pensamientos, microrrelatos, textos breves y apuntes» que, tal como lo diría Colafranceschi (2006), pueden ser analizados y que a su vez, nos brinden pistas acerca de la manera cómo ha sido percibido el entorno físico y social en general. Dicha documentación asentada en su mayoría en registros escritos y visuales – y algunos orales transcritos en soporte escrito -, revelan cómo a lo largo de la historia de esta región, se aprecia y concibe el sector que comprende el Medio y Bajo Caquetá, descubriéndose así, el significado cultural que adquiere aquello que el mismo Colafranceschi califica como «arquitectura del paisaje», construcción mediada por el contexto social y cultural de donde procede, donde pueden identificarse un conjunto de valores que en una determinada época, los individuos miembros de una sociedad o colectividad, precian o desdeñan.

Tal como propone McNeill (2003), para poder entender la actual situación y problemática de un determinado territorio – en este caso, la manera cómo se concibe el agua y en general, el paisaje predominantemente hídrico del Medio y Bajo Caquetá -, se hace prioritario conocer de antemano el proceso socio – histórico dado en un terminado contexto, insistiendo en la estrecha relación que se establece entre el deterioro ambiental de un entorno natural concreto y los conflictos de carácter socio – cultural que allí se desencadenan.

Si bien, en el medio natural del Medio y Bajo Caquetá aún se preservan gran parte de sus ecosistemas, este sector también ha sido objeto de continuas transformaciones relacionadas con el proceso de colonización y permanencia de diversos actores y sociedades que hasta el día de hoy, conviven en dicho medio natural, interpretando el entorno y promoviendo una serie de prácticas, hábitos y costumbres - algunas favorecedoras y otras nocivas -, que han ayudado a transformar en mayor o menor escala el paisaje caqueteño.

Es por esto, que se hace prioritario referir un estudio que en el caso amazónico, se centre en develar la manera como desde época prehispánica hasta el tiempo actual, se concibe el agua y las fuentes hídricas que franquean el territorio, como mecanismo para entender de dónde han surgido algunas de las ideas y concepciones acerca del agua y el río que hasta hoy predominan entre sus pobladores, y que refuerzan determinadas representaciones. Dicho estudio debe apoyarse en los aportes conceptuales derivados de diversas disciplinas de las ciencias sociales (p.e. la geografía cultural, la historia, la antropología e incluso, la psicología), que conciben el territorio y todo lo que comprende este, también como producto de lo que se concibe y/o percibe social y culturalmente (Claval, 1999).

Para comprender qué se define como percepción, se hace necesario apelar a la definición que desde la psicología han planteado Jean Piaget (psicología evolutiva) y Lev S. Vygotsky (psicología sociocultural), planteamientos que proponen entenderla como un acto que privilegia la capacidad de adaptación del sujeto al entorno a partir de su interacción con un objeto cognoscible (Piaget), y obedece a procesos psicológicos donde interviene el lenguaje, obteniéndose un conocimiento verbalizado y no original del objeto – espacio cognoscente (Vygotsky). Por tanto, esta investigación acogerá el punto de vista teórico de Vygotsky, obviamente sin desconocer aquellos aportes que puede brindar los planteamientos de Piaget (Flavell, 1968)

Como se evidenciará en el artículo, quienes percibieron, interpretaron y describieron el territorio y los aspectos geográficos presentes en el Medio y Bajo Caquetá (en su mayoría expedicionarios, viajeros, exploradores y otros tantos actores foráneos que llegaron a este sector desde finales del siglo XVIII), avistaron un contexto natural, social y cultural que les era desconocido, que si bien fue captado sensorialmente, tuvo que ser «verbalizado». Es así como a la realidad geofísica propia de esta región, se le añadió una serie de sensaciones y emociones expresas por los observantes, quienes además de dejar registrados en grabados, crónicas y relatos orales sus apreciaciones, también valoraron e incluso manifestaron algunas aprensiones y prejuicios hacia lo que observaban.

Para el caso de Vygotski, el empleo de determinadas expresiones y conceptos que identificaría como «percepción verbalizada», conllevaría también la modificación del campo sensorial de aquello que se vislumbraba, generando conceptos e ideas que suscitan cierta distancia y hasta animadversión de aquello que se ve. Dicha «percepción verbalizada» es la que tiende a legarse y arraigarse en la mentalidad de un grupo de personas, al punto que hace parte del imaginario de un determinado colectivo.

Prácticamente, lo que propone la teoría de Vygotski que puede aplicarse a esta investigación, se centra en concebir el territorio o todo aquello que lo conforma, como producto de una especie de rotulación que se hace evidente mediante el empleo de un conjunto determinado de expresiones y vocablos que ante todo, lo que evocan son sensaciones y emociones que pueden ser compartidas; expresiones y vocablos que al ser utilizados, resaltan algunos aspectos, en tanto que también, pueden encubrir otros.

La importancia que adquiere la palabra mediatizada por emociones y apreciaciones, se deriva de la posibilidad de poder dar cuenta de la manera como se concibe y piensa en los contextos socioculturales donde proviene. En palabras de Vygotski,

si bien «la percepción visual es completa e indivisible (...), la percepción verbal es selectiva y privilegia u objeta algunas particularidades» frente aquello que se quiere describir o conocer. En consecuencia, esta percepción verbal obedecerá más a condiciones y directrices socioculturales propias de quien lo percibe, que a una relación directa y objetiva con el espacio que recorre y conoce.

Teniendo en cuenta el citado trabajo de Colafranceschi (2007), su investigación identifica lo que denomina «arquitectura del paisaje», y precisa la necesidad de realizar investigaciones donde se reconozcan las expresiones y términos que suelen utilizarse para describir un espacio o elementos del paisaje; expresiones y términos que se hacen evidentes en los relatos y que testimonian los juicios y razonamientos que detenta un individuo como miembro de una colectividad. Para Colafranceschi, la manera como se describe un determinado paisaje o contexto natural, depende de quién y cuándo hace dicha descripción. Por consiguiente, un lugar o paisaje puede ser valorado (en sus palabras, «medido»), por el tipo de ideas y apuntes que se expresen del mismo.

Asimismo para Colafranceschi, todo estudio del paisaje, de un entorno natural determinado o de los elementos que hacen parte de un espacio geográfico determinado, debe brindar luces acerca del significado cultural que adquiere. Prácticamente quien lo describe desde una perspectiva verbalizada, construye un paisaje, un entorno o un espacio, priorizando u obviando algunos valores intrínsecos. Colafranceschi identifica de manera general, una serie de valores sociales y culturales, además de un determinado pensamiento, que influyen a la hora de referirlo, permitiendo realizar una especie de «historiografía del paisaje»[7], que ante todo pone en evidencia, las mentalidades e ideas de quienes lo describen o abordan.

La posibilidad que brinda el lenguaje en general, de combinar lo visualizado en el presente (lo que realmente se está viendo) como lo pasado (lo que se vio), permite reconstruir una memoria de la manera como se concibe y se concibió este río y el espacio circundante a esta caudalosa corriente. No obstante, este artículo se centrará en tratar de realizar una especie de prospección acerca de la manera cómo se ha concebido el agua y el río en este sector de la Amazonia, ejercicio que permitirá deducir como lo he dicho anteriormente, algunos conceptos e ideas que han primado a la hora de describir el paisaje acuoso e hídrico del Caquetá. Sin duda intentar llevar a cabo esta prospección implicará,

[7] El Diccionario de la Real Academia Española define el término «historiografía» como el relato mismo de la historia, el arte de escribir dicha historia. /Para el caso de este articulo, la «historiografía del paisaje» refiere al arte de (d)escribir un lugar, espacio o paisaje

ahondar en el terreno de lo que se denomina «historia de las mentalidades», de tal manera que se identifiquen aquellos comportamientos, expresiones y silencios que traducen aquellas concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas que han primado del mismo (Hernández Sandoica, 1995).

Si bien este enfoque teórico permite indagar acerca de las representaciones e imágenes, mitos, juicios y valores asentidos por un conjunto de individuos que hacen parte de una colectividad - en este caso, por los habitantes originarios del Medio y Bajo Caquetá, así como por las diversas oleadas de exploradores y colonizadores que se adentraron en este lado de la selva amazónica a lo largo de siglos. Prácticamente lo que se propone, es revelar aquel pensamiento que prevalece en cada época, una especie de «zeitgeist» o espíritu de cada período que permite evidenciar la escala de valor positiva o negativa que se tiene de un determinado entorno (Chartier, 1992), enfatizando en la trascendencia o insignificancia que se le da al tema del agua y el río en el Medio y Bajo Caquetá.

«*El agua brota al paso de la serpiente*»: concepción prehispánica del medio y bajo Caquetá

Habitada desde hace más de 10.000 años, la Amazonía colombiana presenta una ocupación que se caracteriza por la presencia de numerosos asentamientos adaptados exitosamente al medio circundante; lugares donde se emplazaron poblaciones densas y relativamente estables que sin ser homogéneas, desarrollaron complejos sistemas a manera de cacicazgos (Herrera, 1989), donde se promovieron actividades relacionadas con la horticultura y la montería que eran llevados por quienes residían en una maloca o casa colectiva.

Si bien, gran parte de los asentamientos se ubicaron muy cerca de la margen del río Caquetá (Silva Celis, 1963), los estudios arqueológicos han evidenciado la existencia de sitios habitacionales hacia el interior de la manigua, relativamente cerca de cañadas y quebradas. Aunque estas dos pautas de asentamiento denotan la importancia que adquirieron las fuentes hídricas a la hora de precisar el lugar de vivienda, las mismas fueron y siguen siendo fundamentales a la hora de acceder y comunicar este sector de tierras bajas con la región del Alto Caquetá que colinda con el Piedemonte Andino Amazónico.

La presencia de restos cerámicos en la margen del río evidencia la existencia de asentamientos donde se desarrollaron diversos complejos alfareros que solían ubicarse relativamente cerca a barrancos y arroyos de origen selvático que desembocaban al Caquetá (Brouillard, 1973). No obstante, también se

ha encontrado material cerámico selva adentro, en el área interfluvial entre el Caquetá – Apaporis, que corresponde a la fase arqueológica Yapurá, la cual se desarrollo entre los siglos VI y XII d.C., a la cual se le relaciona un conjunto de elementos líticos entre los cuales se incluyen instrumentos utilizados en actividades relacionadas con la pesca y la caza; instrumentos que además de corroborar la importancia que adquirieron las fuentes hídricas como espacio que aseguraron el aprovisionamiento de alimento (Reichel y Von Hildebrand, 1982), también denotan el surgimiento de una tecnología asociada a la explotación de los recursos hidrobiológicos existentes.

Paralelamente a esta evidencia arqueológica, se han encontrado sitios contiguos a la margen del río que corresponden por un lado, a basureros o lugares de concentración de residuos orgánicos, o antrosoles o suelos que testimonian la ocupación humana sucesiva de un mismo territorio a lo largo de siglos (Eden, Herrera, Bray y Mc Ewan, 1984)[8]. Justamente, como parte de aquellos suelos antrópicos emerge la llamada «terra preta», o superficies que además de caracterizarse por su coloración oscura, poseen un alto grado de fertilidad, producto de la vegetación carbonizada y de la acumulación, descomposición y/o quema de desechos orgánicos domésticos – especialmente, estructuras óseas de diversas especies acuáticas -, que han favorecido el establecimiento de microorganismos que tienden a actuar como catalizadores fertilizantes (Tapia Morales, 2009).

La existencia de estos suelos que constituye un estrato poco o nada ácido con altas tasas de nutrientes, se contrapone con la presencia de los suelos altamente ácidos que caracterizan a la selva Amazónica[9] (Petersen, Neves y Heckenberger, 2001; Erickson, 2003), corrobora además la coexistencia de numerosa población próxima a la ribera, confirmando los testimonios registrados por cronistas durante el siglo XVI, quienes aseveraron haber contemplado numerosas viviendas y restos de construcciones que acreditaban la existencia de una nutrida población a lo largo del rio Amazonas y sus tributarios[10]. En el caso específico al sector aledaño a Araracuara,

[8] Dicha investigación arqueológica identifica dos ocupaciones denominadas como Camani (de 135 a 830 d.C) y Nofúrei (805 a 1610 d.C).

[9] De estrato rojizo o amarillento, más bien estéril y que suele estar presente en la Amazonía bajo el nombre de «oxisol».

[10] Tal es el caso de la crónica de fray Gaspar de Carvajal, quien relató que durante el recorrido efectuado por Orellana al río del Amazonas (1542), se encontraron con grandes poblaciones «juntas de uno y de otro lado» donde habían «muy lindas tierras y muy fructíferas (…), y por ser los pueblos tantos y tan grandes y haber tanta gente, no quiso el Capitán tomar puesto» (Carvajal, 1955).

la evidencia arqueológica demuestra que los pobladores allí asentados, no solo aprovecharon las fuentes hídricas cercanas para así poder irrigar los terrenos de cultivo, sino que también acumularon intencionalmente desechos que facilitaron el restablecimiento de las condiciones iniciales del suelo e incluso, mejoraron las condiciones físicas del mismo (Andrade, 1986; Tapia Morales, 2009).

Esta práctica complementada con otras actividades como la selección preferencial de cultígenos y un manejo adecuado de las tierras plantadas mediante la adopción de una agricultura itinerante con adición de desechos orgánicos y materiales traídos de zonas húmedas, favorecieron otras transformaciones sociopolíticas en las poblaciones allí asentadas (Herrera de Turbay, Mora y Cavalier, 1988), las cuales auspiciaron el desarrollo de actividades y prácticas rituales que consolidaron las representaciones simbólicas que dan cuenta de la manera como se interpretó el mundo circundante.

Parte fundamental de esta especialización ritual se atestigua en la presencia de petroglifos o símbolos pictóricos tallados en las rocas aledañas al río (Reichel de Von Hildebrand, 1975) contenidos en aproximadamente catorce (14) sitios que recorre el Caquetá en su trayecto medio y bajo; sitios que en su mayoría se encuentran localizados en las grandes piedras emplazadas en medio del cauce o a orillas del torrente, y que hacen parte de los raudales.

Esta ubicación de los petroglifos ha permitido reflexionar acerca de la importancia que para las sociedades prehispánicas, adquirió el agua como medio que sustenta la exuberancia propia del mundo selvático, en tanto que el río se erigió como el principal eje orientador del orden natural y social en este territorio, donde la forma serpentiforme de este, evoca uno de los principales personajes o ser viviente asociado al medio acuático: la anaconda ancestral (Urbina, 2003; Correa, 1996).

Muchas de las investigaciones que se centran en el significado que adquiere los grabados sobre las rocas, destacan el cuantioso numero de imágenes y las representaciones curvilíneas y en forma de espiral, las cuales suelen ser equiparadas con la existencia del legendario ser viviente – la anaconda -, y su estrecha relación con el origen de la humanidad, especialmente de los pueblos originarios del Medio y Bajo Caquetá.

Dichas investigaciones además de indagar el conocimiento mítico local, dan cuenta de los que son considerados los principales acontecimientos legendarios, muchos de los cuales se relacionan con el origen, expansión y transformación

del río y en general del paisaje hídrico. Al respecto, es importante mencionar el relato que da cuenta de la aparición y recorrido que hiciera la anaconda ancestral, imponente sierpe cuyo peso y tamaño, moldearía lo que ahora constituye la forma sinuosa del río. Dicha narración y sus correspondientes versiones informan además de la existencia de una gran cavidad por donde dicha anaconda ancestral emergió del mundo subterráneo, cavidad desde la cual afloraría el preciado líquido que ahora enriquece la corriente. A esta gran serpiente se le relaciona con la existencia de los pueblos indígenas y sus respectivas lenguas, pues se supone que la mítica anaconda trajo en su vientre a los pobladores originarios del sector (en las respectivas lenguas indígenas locales se le designa como «la canoa culebra»), disponiendo a cada pueblo en un lugar específico, de tal manera que a su paso configuraría el respectivo territorio tradicional que le corresponde a cada etnia. Este viaje que efectuara el mítico animal en dirección oriente – occidente siguiendo la trayectoria solar (de abajo hacia arriba, de bocana a cabecera), cubriría el área que actualmente comprende la desembocadura del río Caquetá – Yapurá al Medio Solimões hasta la cabecera de este río en dirección hacia la cordillera de los Andes.

Lugares como el raudal de Guaimaraya, ubicado a 80 kilómetros río arriba desde Araracuara (Urbina, 2003), rememoran la historia de la serpiente ancestral a través de un petroglifo donde se representa el origen de la humanidad. En lugares como este, se manifiesta la concepción del río como espacio donde también se plasman los más importantes episodios míticos de las etnias allí existentes, y donde se evidencia el origen de la vida a través de una humanidad diferenciada que establece relaciones de complementariedad y reciprocidad.

Dichas relaciones también se harían extensivas a la que denominarían «gente del agua», o colectividades semejantes a las humanas que en el ámbito acuático, poseen desarrollos socioculturales similares a los terrestres. De hecho, muchos de los grabados e incisiones hechas sobre las rocas aluden a figuras elípticas que sugieren las formas de peces u otros seres acuáticos en disposición de actividades cotidianas o rituales semejantes a las que realizan los humanos (p.e. en bailes, celebraciones rituales, en posición reflexiva[11], etc.).

[11] Para el investigador amazónico Fernando Urbina, a estas figuras se les asocia el rol asignado al sabedor tradicional, «personaje que adopta esa postura para meditar, o bien para transmitir la milenaria tradición oral» (Urbina, 2005); figura que evoca al hombre que sabe aconsejar por su sabiduría y entendimiento (generalmente el abuelo – dueño de maloca), al individuo que convoca y orienta a su gente tanto en las labores cotidianas como en las extraordinarias.

Entre otros símbolos tallados en las rocas, se esbozan caras circulares o semicirculares con facciones sonrientes encerradas en rectángulos o en corchetes horizontales; figuras tridáctilas, tetradáctilas o pentadáctilas con cola (a manera de reptiles) o sin ella (como si se tratara de anfibios); puntos y líneas dentro o en el contorno de las anteriores figuras simulando ojos, bocas, antenas, extremidades o las peculiares coronas o diademas de plumas que suelen emplearse en los bailes tradicionales, y líneas quebradas o en zig–zag (Urbina, 2005).

Teniendo en cuenta dichos relatos y narraciones orales, se han identificado por un lado, aquellos lugares considerados como «casas de agua» o sitios donde se encuentra un número considerable de las especies acuáticas representativas de este río (p.e. picalones - *Pimelodus blochii* -, sábalos - *Brycon spp* -, sabaletas - *Brycon melanopteru s*-, entre otras); en tanto que, por otro lado, se identifican aquellos parajes de encuentro o contacto con seres acuáticos, quienes se sirven de ellos para realizar rituales y ceremonias semejantes a las humanas[12], lo que hacen que a estos lugares se les atribuya cierto poder mágico – religioso dada su supuesta conexión con realidades de «otro mundo bajo el agua con gente y pensamiento propio» (Reichel de Von Hildebrand, 1975).

La localización de los petroglifos hace pensar que quienes allí los plasmaron, emplearon una serie de técnicas de grabado o abusardado que tenía en cuenta la estacionalidad de río (época de verano y de creciente); donde los pedruscos y los petroglifos sirvieron como especie de «registradores» del nivel del agua, permitiendo visibilizar el máximo o mínimo nivel del cauce.

Considerados como elemento vital y espacio primordial para numerosas especies con las que conviven en este entorno los pueblos indígenas, el agua y al río han adquirido un significado trascendental que muchas veces raya en lo sagrado, por ser dadores de vida, fuentes de bienestar y proveedores del sustento y manutención de las sociedades allí existentes. En el caso del río, si bien se le reconoce el papel que desempeña como vía de comunicación, adquiere mayor trascendencia por su función de favorecer y fortalecer los lazos sociales, además de robustecer actividades o prácticas culturales donde se propicia la solidaridad, la adaptación, la autorregulación

[12] Un aspecto que llama la atención es que en estos parajes que se caracterizan por una extraordinaria belleza y calma (al pie del Cerro de Yupatí, en La Pedrera, o en lo que se conoce como Chorro de Gagó), es frecuente la presencia de mucho pescado durante la noche, los cuales al explotar y sorber la superficie rocosa y salina de los pedruscos, dejan huellas redondeadas que son interpretadas por los indígenas como la toma ritual de yagé que suelen llevar a cabo algunos pueblos indígenas del Bajo Caquetá.

y la reciprocidad social, sin descuidar valores igualmente importantes y relacionados con el respeto, el cuidado, la sustentabilidad, la vitalidad y el sentido de comunidad. He ahí el por qué el agua y las fuentes hídricas en general, se hicieron objeto de veneración y constituyeron referentes de abundancia y orden que, hasta el día de hoy, se sigue preservando en la memoria de los pueblos indígenas allí asentados; percepción que riñe con la impresión foránea de concebir el agua, el río y sus afluentes como recursos naturales fundamentales para propiciar un ilusorio progreso, o como elementos esenciales – especialmente en el caso del río y sus tributarios -, para fomentar proceso de colonización, transporte de mercancías y en general, desarrollo muchas veces lesivos para el entorno natural, social y cultural de las sociedades allí existentes.

La intrusión a un territorio codiciado: el río como espectador silente de los procesos de colonización del medio y bajo Caquetá

Desde mediados del siglo XVII, el sector que actualmente comprende la región amazónica noroccidental fue inicialmente recorrido por exploradores y misioneros portugueses y españoles, quienes fomentaron el contacto y colonización del territorio hasta bien entrado el XIX; situación que afectaría la dinámica social, cultural, económica y ambiental de la región.

Al navegar por las principales fuentes hídricas como medio de acceso a la región, los exploradores no solo aprovecharon la oportunidad de explotar la mano de obra indígena captada mediante las llamadas «guerras justas» y «rescates»; sino que también las coronas de ultramar promoverían la que se convertiría desde entonces en la principal actividad económica de la región: el extractivismo (Domínguez y Gómez, 1990).

Básicamente dicha actividad se fundamenta en la explotación de productos obtenidos del interior de la floresta y que son apetecidos en el mercado internacional (p.e. cacao silvestre - *Theobroma Cacao -,* vainilla - *Vanilla planifolia* -, zarzaparrilla - *Smilax aspera* -, ciertas cortezas aromáticas, quina - *Cinchona pubescens* -, caucho – *Hevea brasilensis* -, entre otros). La explotación de estos productos obedece a ciclos o «booms» del producto.

En el caso amazónico y remontándonos a la época de la conquista y colonización sistemática de la gran cuenca fluvial del Amazonas y de afluentes como el Caquetá, el proceso de ocupación se dio de manera paralela a la exigencia especialmente de la corona portuguesa, de explotar las denominadas

«drogas del sertón» (en portugués «drogas do sertão»), con el propósito de proporcionar nuevos productos al mercado de las especias aromáticas y plantas medicinales en Europa.

Justamente este tipo de explotación, justificaría y promovería como anteriormente se había señalado, la realización de expediciones fluviales de reconocimiento del territorio y sometimiento de los pueblos indígenas contiguos a las márgenes ribereñas, donde las conocidas partidas o «tropas de rescate», hicieron de las suyas ocupando y devastando gran número de asentamientos indígenas ubicados cerca de la orilla, obligando a los nativos a huir selva adentro.

Mientras para los exploradores y colonizadores el río representó el medio a través del cual avanzaban y se hacían de un nuevo territorio, para las poblaciones amerindias del Amazonas empezó a convertirse en el sendero que les traía desgracias; sendero utilizado por el «blanco» o colonizador para desplazarlos forzosamente en operativos denominados «descimentos», donde eran relocalizados en aldeas próximas a las villas portuguesas y sometidos a esclavitud.

Si bien se siguió considerando el agua con un valor místico en las culturas amazónicas dado su papel esencial en la realización de algunos rituales y celebraciones, la concepción positiva del río como espacio de aproximación e intercambio con otros contextos culturales se va poco a poco trastocando, al punto que se va desmitificando y más bien se va relacionando con la idea de espacio comercial, donde se intercambia toda clase de productos (p.e. madera, frutas, alimentos, productos de la actividad pesquera artesanal, etc.), incluyendo seres humanos, los cuales, una vez eran captados, se intercambiaban por herramientas de «blanco» entre las que se destacaban los machetes, hachas, cuchillos, anzuelos, puntas de flecha, arpones, armas de fuego, bebidas destiladas, cuentas de vidrio y telas de algodón y lana, entre otras.

El ingreso vía fluvial de lo que serían calificados por los pueblos indígenas como verdaderas innovaciones tecnológicas, ocasionaría un cambio substancial en el sistema de vida tradicional indígena, puesto que a partir de entonces, se consideraron dichos artefactos como necesarios para facilitar las labores cotidianas (p.e. la tumba y quema del bosque para erigir el terreno de cultivo o chagra; simplificar la actividad de caza y pesca, etc.); al punto que, tanto las herramientas como la misma actividad comercial con el «blanco», fueron recreadas en mitos ancestrales como nuevos actores figurantes en los relatos. El río se revalidaría por ende, como el equivalente al principal sendero de entrada al mundo amazónico; sendero cuyos navegantes invadirían

gradualmente la cotidianidad indígena, tornándolos dependientes al comercio y afectando profundamente la organización social y el destino de muchos de estos pueblos indígenas (proceso acelerado de desintegración sociocultural) (Sweet y Nash, 1987).

Durante el siglo XVIII, la intervención lusitana en el territorio amazónico continúo, máxime cuando la región representó por parte de la administración portuguesa, un territorio de provisiones o especie de despensa de productos exóticos. La corona portuguesa decidida a impulsar el desarrollo de la Amazonía en general, la empezó a considerar como pieza fundamental para llevar a cabo el cumplimiento del plan de recuperación económica y el fortalecimiento del reino; plan sugerido por el entonces, Marqués de Pombal (don Sebastião José de Carvalho e Melo), quien demandaría el aumento de la producción y exportación de productos procedentes de la región, apoyándose en la mano de obra indígena captada desde la Capitanía de San José de Río Negro; capitanía que a su vez, recurrió al sometimiento de parte de las etnias indígenas emplazadas en el Bajo Caquetá (Comarca de Araracuara para entonces), territorio nominalmente perteneciente a la corona española (Llanos y Pineda, 1982).

En consecuencia, el río se posiciona como la principal vía de acceso al sector, ruta predilecta de exploradores y viajeros, quienes describieron los principales rasgos de un paisaje predominantemente acuático, sin dejar de aludir a las costumbres y conductas de los individuos que conforman los pueblos aborígenes avistados.

En estas descripciones se hizo patente los prejuicios y convencionalismos propios de la época y del contexto sociocultural de donde provenían dichos exploradores y viajeros, donde cada descripción del componente físico o humano de la región, se hizo mediante el empleo de términos colonialistas que suelen desdeñar a la población nativa por considerarlos «perezosos, poco de fiar e irracionales (…), porque no eran capaces de responder a los estímulos económicos» (Lockhart y Schwartz, 1992); desdeño que a veces se hizo extensivo al medio natural y sociocultural circundante, considerados literalmente como «objetos a civilizar» (entiéndase como transformar), de tal manera que con el tiempo, tendieran a asemejarse a las sociedades de ultramar.

De otro lado vale la pena mencionar, que la primacía de la mentalidad cristiana conllevó a que para entonces, se bifurcara el mundo en lo que comprende a la naturaleza del hombre, y todo aquello que lo rodeaba, producto de la creación divina. El asombro y desconcierto que causó a lo largo de siglos el

encuentro en general con el «Nuevo Mundo», y en especial, con el Amazonas y su inmensidad, conllevó que se reflexionara acerca de terceras u otras posibilidades de ser comprendida la naturaleza, considerándose una última categoría previsible, una que hacia referencia a «lo más bajo de la esencia natural y humana, la antípoda de lo inteligible, el peldaño de los barbárico», antípoda de la polis griega (García Hoyos, 2007).

Pese a la expulsión de los Jesuitas por parte de la administración del Marqués de Pombal, las otras misiones continuaron predicando el evangelio con el fin de legitimar la retórica del dominio. Si bien se consideró la «unidad espiritual de la especie humana», en el caso amazónico se hizo énfasis a la diferencia entre la esclavitud civil propia del derecho de gentes y la natural, esta última derivada del análisis como estas poblaciones interpretaron su mundo. Por consiguiente, este discurso sirvió de justificación perfecta para someterlos, depredando y desdeñando sus sociedades y territorios[13]. Todas estas elucubraciones además de acreditar la supuesta existencia del bárbaro amazónico, permitieron a las sociedades de ultramar crear una etnografía y una geografía fantástica e imaginaria de este mundo, que reforzó ante todo, los intereses económicos de ambas coronas, robusteciendo la presencia misionera.

Es así como misioneros y religiosos además de convertirse en los interlocutores idóneos de estos contextos, impondrían nuevas ideas, formas y percepciones frente al medio natural y social que les rodeaba, donde por supuesto, no se escaparon las preconcepciones en torno al agua, al río y a la selva; ideas que legarían a la posteridad y que esencialmente se resumen en cuatro juicios: 1) Todo lo que existe en la tierra es creado por una única divinidad, supuestamente revelada de manera exclusiva al catolicismo; 2) La tierra es ante todo el lugar hábitat de la humanidad y se relega a los demás seres vivientes del planeta,

[13] Hay investigaciones históricas donde se detalla la influencia de las misiones en América - especialmente en la Amazonía -, y se analizan conceptos que el cristianismo infunde como parte de su doctrina; conceptos que van en detrimento del medio ambiente en general. Entre dichas investigaciones se cuentan las de Townsend Lynn White Jr., quien señala que el cristianismo además de ser uno de los grandes responsables de los problemas ambientales que aquejan al mundo, debido a su deseo por promover la «civilización» en sociedades no Occidentales; propició modelos de tenencia y explotación de tierra y de los recursos naturales poco favorables, en donde primó la visión netamente antropocéntrica, lo que la hace responsable – según White -, de instaurar una relación explotadora hacia la naturaleza apoyada por la tecnología occidental (White Jr, 1973). Otra investigación realmente significativa en el campo del ambientalismo religioso, es la realizada por el historiado Roderick Nash, quien señala que la ética religiosa judeo – cristiana siempre tendió a colocar al hombre como centro de lo que fue considerado «un medio ambiente servil», promoviendo el desarrollo de un todo universal que debe organizar y administrar el entorno (Nash, 1967).

a una relación de dependencia y subordinación; 3) El éxito de la existencia humana se encuentra presuntamente determinado por el clima y la geografía, y 4) El propósito de la humanidad es el de establecer un orden de la naturaleza y para tal fin la debe controlar (García Hoyos, 2007).

Estas ideas y sus corolarios que englobarían la matriz predominante hasta bien entrado el siglo XX, se hacen evidentes también en una serie de calificativos peyorativos y disímiles entre sí, que se emplearon para describir el espacio regional y sus pobladores. Lo realmente importante no fue hacer una relación de la flora o la fauna existente en el Amazonas, sino referir el exotismo del medio circundante, así como el avance y las dificultades que implicaba acceder a estos espacios, alegándose una vez más la necesidad de repoblar y fomentar el colonialismo. Una selva tupida atravesada por una maraña de ríos caudalosos era interpretada como el ejemplo plausible de un medio natural indómito y poco transformado que conllevaba a inferir una supuesta pasividad u holgazanería de la población allí residente, población que es juzgada como de «no querer mejorar sus condiciones de vida».

Se sobrevaloró el trabajo físico, especialmente el realizado por el colonizador al penetrar la selva; labor considerada como el medio fundamental de subsistencia y de humanización, único instrumento para influir en la «evolución del ambiente» (García Hoyos, 2007). Esta mentalidad que iría en contravía con el pensamiento de las sociedades amazónicas, trivializaría el concepto de trabajo como un mecanismo colmado de saberes, tradicionales y simbolismo, el cual ha permitido a los indígenas interactuar con el medio natural circundante, en relación de mutuo intercambio.

La profusión de apelativos despectivos a la hora de describirse los elementos biológicos y geográficos que hacían parte de este contexto, permitieron vislumbrar erróneamente, una región colmada de tierras inundadas y malsanas, selvas impenetrables que hacía obligatorio el tránsito por las violentas aguas de sus ríos, y torrentes y floresta infestados por serpientes y toda clase de plagas mortíferas. Un ejemplo de esta semántica despreciativa se evidencia en los textos de misioneros como el jesuita Manuel Rodríguez, quien basándose en informes de expedicionarios y viajeros de la selva amazónica, subraya el carácter insalubre e inhóspito de la región, que «afligía a no pocos (...) [y que] ayudaba a dilatar aquellas entradas, algunos achaques y pestilentes propios de estas tierras». Según este mismo religioso, otro factor causante de las enfermedades e indisposiciones, se deriva del «mal temple» o temperatura, así como de «las calidades de la tierras, que es toda caliente y sumamente húmeda,

causa de muchas enfermedades» (Rodríguez, 1990). Rodríguez concluye que las condiciones ambientales características de la región, le llevan a pensar que se trata de un territorio «castigado por Dios, a causa de toda la impiedad de sus habitantes»; azotado por plagas «instauradas por acción demoníaca»; plagas extendidas debido a la cercanía de tanta agua y a las permanentes lluvias que diluvian el Bajo Caquetá.

Igualmente, las aguas turbulentas del río Caquetá nutrido por las lluvias constantes y el desagüe de importantes caños y quebradas, son percibidas por estos primeros expedicionarios como un aspecto desfavorable que ratifica la imposibilidad geográfica de acceder a la región. A esta situación se añade, la presencia de imponentes raudales y cascadas consideradas como verdaderos despeñaderos que dificultaron la navegación. No obstante, se reconoce que este aparente obstáculo geográfico representó una gran ayuda para la resistencia cultural de los pueblos indígenas del Medio y Bajo Caquetá, pues permitió que la intromisión colonial fuera mucho más lenta que en otros sectores de la Amazonía.

Sorteando los raudales mediante el empleo de bogadores indígenas a veces oriundos del sector, estos primeros expedicionarios recorrieron extenuantes trayectos navegando las márgenes menos correntosas del río, lo que implicó surcar la totalidad del afluente con recodos y meandros. De este recorrido se deriva otra de las percepciones más comunes a la hora de describir el paisaje ribereño: la enorme distancia existente entre dos o más poblados; distancia que se hacía mucho más perceptible a la hora de agotarse las provisiones.

La imposibilidad de comprender el por qué de tamaña distancia entre los asentamientos avistados, no les permitió entender la técnica de aprovechamiento itinerante de las tierras de cultivo, así como las ventajas que ofrecía el establecer una residencia comunal. Fue común que los exploradores y misioneros pensaran que los pueblos indígenas vivían aislados entre sí en especie de hordas no interconectadas, desconociendo además, la existencia de verdaderos grupos culturales que se asociaban entre sí por contar con tradiciones y valores simbólicos comunes. Les fue imposible concebir la pertenencia a un determinado clan y a una estructura de parentesco de acuerdo a la disposición territorial y a la orientación del río, legándose a la posteridad, que el emplazamiento de estos pueblos cerca a la margen ribereña había sido consecuencia de la presencia e influencia del «blanco», y no como praxis habitual de estos pueblos indígenas, considerados por los misioneros, como de selva adentro, habitantes exclusivos de la espesura del bosque amazónico.

Como toda sociedad que reconoce las generosas ventajas que ofrece vivir cerca a la presencia de fuentes hídricas (fácil acceso, posibilidad de explotar los recursos pesqueros, etc.), las principales casas comunales o malocas indígenas se ubicaron de manera próxima al Caquetá albergando un gran número de individuos que conformaban una misma familia extensa; individuos que compartieron un mismo espacio colectivo sin hacinamiento y confinamiento permanente, tal como si sucedió en las aldeas de misioneros que fueron erigidas a partir de la necesidad de combatir otra supuesta práctica común entre los naturales: el canibalismo. Al respecto es importante anotar que esta malintencionada afirmación que repercutiría en otros tantos excesos cometidos contra la población indígena amazónica, se convertiría en uno de los principales argumentos que justificaría los excesos y el deseo persistente por exterminar estas culturas y transformar por completo sus territorios.

El incuestionable antagonismo que existió entre colonizadores y nativos se ratificó también a través de las relaciones rituales y de contenido simbólico que estos últimos – los indígenas -, establecieron con el medio natural y en especial, con el agua y el río; relaciones que lamentablemente fueron malinterpretadas e incluso, satanizadas, derivando en la idea equívoca de que esta región se encontraba habitada por sociedades «idólatras y agoreras». Esta concepción que igualmente fomentaría la idea de tratar al ambiente amazónico como un espacio terrorífico, argumentaría también la elaboración conceptual donde la injerencia de misioneros y expedicionarios en este territorio, se hacía necesaria, puesto que brindaban una «valiosa colaboración» a la hora de «civilizar a tanto bárbaro» y de transformar el entorno que los rodeaba.

El agua y el río, preciados apenas por el valor que ofrecieron en la pervivencia de los expedicionarios y misioneros, y pasarela de acceso a una importante cantera de esclavos, sirvieron además como elementos que configuraron el espacio colonizado, demarcando los principales lugares de ubicación de aldeas y poblados donde ubicaron numerosa población aborigen. El río, por tanto, se convertiría en el principal dominio del tráfico de esclavos - especialmente de los tratantes portugueses y brasileros -, y en el espacio por excelencia donde se extiende la imaginería colonizadora.

Finalmente solo resta decir, que el torrente del Caquetá durante los siglos XVI, XVII y XVIII sería sinónimo de desestructuración y desaparición física de un gran número de pueblos indígenas, donde a pesar de la intensificación del éxodo indígena rumbo selva adentro, el río se convirtió en el principal espacio de contacto, emboscadas y tráfico que empañarían con horror la primera fase de colonización de este territorio.

Siglo XIX: un escenario desolador en la ribera del medio y bajo Caquetá

A diferencia de lo que ocurrió en los siglos anteriores, la penetración al territorio del Medio y Bajo Caquetá desde mediados del siglo XIX, fue llevada a cabo por empresarios y trabajadores procedentes de lo que entonces constituyó el primer intento por conformación del Estado colombiano en esta centuria; incursión que se hizo mucho más frecuente en la década de 1870, cuando se fomentó la exportación de la quina (*Cinchona pubescens)* en el mercado internacional.

El afán de «progreso» que fomentó la colonización en época decimonónica, logró que el actual territorio del Medio y Bajo Caquetá se concibiera ante todo como «(…) un teatro de comercio y de trabajo que con sus riquezas vegetales y minerales y las fáciles y multiplicadas vías fluviales», convida especialmente a los habitantes del sur del país a que «se lancen sobre él a descuajar los montes extrayendo sus valiosos vegetales, a perseguir sus ricos veneros de oro y a encontrar el comercio que les ofrece un pueblo muy populoso como el Brasil» (Anónimo, s.f.). Al respecto, la desembocadura del Caquetá - Yapurá en el Amazonas se convertiría en un elemento primordial para matizar la importancia del río, puesto que la confluencia garantizaba el fácil acceso a espacios de comercio y de «civilización», que supuestamente remediaría las condiciones de rusticidad del territorio.

Predominará entonces la idea del Medio y Bajo Caquetá como espacio fuente de riquezas, donde el gobierno nacional se compromete a estimular unas políticas que fomenten la producción agraria y comercial, así como la concesión de los que se consideraron terrenos baldíos y bosques nacionales[14]. Esta sugestiva propuesta política que tenía por objeto fomentar la inmigración en general, no generó el efecto deseado.

Los precios de la quina que a finales del siglo XIX sucumbieron en el mercado internacional como consecuencia de la producción de esta corteza en las plantaciones holandesas e inglesas de Java y Ceilán, suscitaron por un lado, el cierre de algunos de los campamentos y por el otro, la reubicación de la mano de obra quinera en lo que sería los campamentos de la principal actividad extractivista de la región amazónica: el caucho. La navegabilidad de ciertas partes del río favoreció las fuertes olas migratorias de los pobladores (generalmente del centro del país), y se promovió en su torrente, intercambios

[14] Según el investigador Mariano Useche Lozada, la ocupación de los suelos amazónicos en general con auspicio del gobierno nacional, se dio a partir del año 1845 cuando se adjudicó terrenos baldíos en el Caquetá para fomentar la «civilización» de estas tierras con inmigrantes extranjeros (Useche, 1992).

comerciales que favorecieron el sistema de endeude o préstamo en especie de artículos como hachas de metal, machetes, ropa, etc., los cuales sólo se solventaban con el trabajo como contraprestación.

Muchos de los relatos que refieren el proceso cauchero aluden a escenas desgarradoras de tortura y genocidio contra las colectividades indígenas por parte de caucheros colombianos y peruanos, quienes realizaban constantes travesías por el río como mecanismo para mantener controlado el mercado, la circulación de la goma y la mano de obra indígena. Relatos como los del ingeniero británico Walter Hardenburg describen grosso modo, el panorama desolador que se vislumbraba a finales del siglo XIX en este río, donde se emplazaron algunas estaciones de explotación y acopio de de goma o barracas, reforzando la idea del río como vía de contacto e inmediación con otras sociedades no indígenas.

Según este mismo relato, en la margen del río era común observar escenas escalofriantes de violencia hacia los nativos. Al respecto Hardenburg dice: «No se les da nada de comer o de vestir. Sus cosechas, lo mismo que sus mujeres e hijos son arrebatados para placer de los blancos. Son azotados inhumanamente hasta que se hacen visibles sus huesos. Como no se les da tratamiento médico son abandonados para que mueran, tras la tortura, comidos por los perros de la compañía. Son castrados y sus orejas dedos, brazos y piernas le son arrancados, también son torturados por medio del fuego, el agua y la crucifixión, amarrados cabeza abajo. Los blancos los cortan en pedazos y estrellan los cerebros de las crías arrojándolos contra árboles y muros. Se da muerte a los mayores cuando no pueden trabajar más. Para divertirse los funcionarios de la compañía practican tiro usando indígenas como objetivos (blancos) y en ocasiones especiales, tales como el Sábado de Gloria, los matan en grupos o los abaten o de preferencia los empapan en kerosene y les prenden fuego para disfrutar su agonía» (testimonio de W. Hardenburg en Taussig, 1963).

Episodios como el anteriormente narrado no fueron para nada ocasionales. El Medio y Bajo Caquetá se transfiguró en un verdadero escenario de terror instaurado por los «blancos», quienes apelaron a las imágenes e ideas que antecedieron este siglo para pregonar la inferioridad y salvajismo del mundo indígena, argumentando así el sometimiento de los aborígenes considerados por antonomasia como salvajes y sanguinarios.

Algunos parajes del Medio y Bajo Caquetá se tornaron en espacios de hediondez y pestilencia a causa de los despojos humanos lanzados a las orillas por los caucheros, en tanto que al interior de la selva, se obligaban a los nativos a trabajar día y noche hasta agotar la existencia de balata. La

brutalidad, el maltrato y el asesinato eran maniobras comunes entre los caucheros, quienes convirtieron los asentamientos indígenas de antaño, en espacios desolados y abandonados.

Al igual que otros colonos que han arribado a la región, los caucheros trivializaron el significado e importancia real del agua dada la abundancia de este líquido vital en el contexto amazónico. Nuevamente se priorizó el papel que han desempeñado los afluentes como medios de comunicación, interpretados como sendas navegables que les permitió asediar a las poblaciones indígenas.

Bajo la premisa modernizadora de la revolución industrial en boga durante aquellos días – «entre más rendimiento, más capital» -, los caucheros se afanaron por ascender el Caquetá y algunos de sus afluentes (p.e. Mirití - Paraná, Cahuinarí, Apaporis, entre otros), y subyugar a cuanta población encontraran en la orilla; llegando incluso, a sopesar el número cada vez más grande de asesinatos de nativos con la evidente disminución de acciones de resistencia por parte de estos últimos, lo que fue considerado ventajoso y lucrativo para la empresa cauchera.

La presencia de foráneos daría comienzo a los conflictos entre las diversas casas explotadoras de caucho, dado que empezó a escasear la mano de obra esclava asentada cerca a la margen ribereña. El interés desmedido de los caucheros colombianos y peruanos por abastecerse del látex conllevó a que se generara un conflicto fronterizo entre ambas naciones; situación que favoreció el surgimiento de la empresa de extracción cauchera denominada Casa Arana, compañía que sembró el terror y la impunidad en el territorio, y que imprimiría en la memoria de los supervivientes del holocausto cauchero, una marca de dolor y sangre que deplorablemente quedo fijada en algunos parajes del Bajo Caquetá.

La debilidad y desventajas en que se encontraban los aborígenes conllevaron a que los nativos ratificaran la margen ribereña como espacio intimidatorio, donde de manera exclusiva se podían emplazar, aquellos pueblos indígenas que habían pactado con los colonos y que también participaban en la captación de mano de obra esclava. No obstante, estos pueblos fueron considerados como naciones sumisas a las demandas del «blanco», coartando su libertad por apenas sobrevivir en estos espacios.

Para aquellas sociedades indígenas que desafiaron la presencia y accionar cauchero en el sector (p.e. Uitoto y Andoke), la ribera del Medio y Bajo Caquetá se convirtió en un espacio de resistencia, donde la presencia de los raudales y la fuerza de la corriente, impidieron el paso de los forasteros y

salvaguardaron sus moradas. Pese a esta situación, los tributarios del Caquetá fueron entonces transitados con mayor frecuencia por las expediciones caucheras, propiciando la captura de indios fugitivos o de otras poblaciones que podían ser aprisionadas.

En conclusión podría decirse, que la plataforma ideológica del colono basada en historias exageradas y falsos elementos ambientales (p.e. la inferioridad del poblador de tierras bajas debido a encontrarse expuesto a un saturado ambiente húmedo y a un clima insalubre), secundó no solo el desplazamiento, la tortura y el terror, sino que también justificó la hipotética intervención en este territorio para alterarlo y convertirlo gradualmente, en una extensa área de producción agrícola y ganadera aprovechando la vastedad y la amplia circulación de agua en la región.

La imposibilidad de alcanzar la unidad nacional y de controlar espacial y territorialmente regiones como la ubicada en el Medio y Bajo Caquetá, conllevó a que se ignorara la dimensión física del territorio; factor que aprovecharían no solo los caucheros sino los propios misioneros, para fortalecer el proceso de colonización a través de periplos por el río.

Siglo XX: medio y bajo Caquetá, una tierra sin hombres para hombres sin tierra

Azotado por la presencia de caucheros y el embate misional de diversos órdenes, el territorio del Medio y Bajo Caquetá durante el siglo XX se vio afectado principalmente por el descenso dramático de los precios internacionales del caucho, lo que ocasionó un desinterés generalizado por la extracción y exportación de la balata que dejó de ser una actividad rentable, lo que afectó la presencia permanente de los establecimientos, campamentos y agencias caucheras existentes en el sector.

Aprovechando el previo conocimiento adquirido por los peones, extractores y comerciantes de la empresa cauchera, muchos decidieron establecerse en las aldeas que poco después se convertirían en los principales asentamientos de colonos del Medio y Bajo Caquetá (Araracuara y La Pedrera), en tanto que grupos de religiosos y misioneros que continuaron catequizando a las poblaciones sobrevivientes de la hecatombe cauchera, siguieron remontando el río mediante la realización de correrías con un pretendido propósito civilizatorio; correrías que les permitieron a los misioneros aleccionar a los aborígenes en prácticas agrícolas de monocultivo (p.e. el plátano) y

la crianza extensiva de animales desconocidos en la región (p.e. cerdos, cabras, gallinas, etc.). Las correrías propiciaban el contacto efectivo con los indígenas y la manera más eficaz de «intimar con los blancos, comerciar con ellos y dedicarse a las pequeñas industrias» (Monclar, 1917). En pocas palabras, se pensaba que el contacto de las poblaciones autóctonas con los nuevos colonizadores, agilizaría el tan anhelado proceso civilizatorio y coadyuvaría a insertarlos en la dinámica nacional.

Fue tan efectiva la inserción en el colectivo nacional de la imagen de esta región como un espacio salvaje, agreste e incivilizado heredado del siglo XIX, que si no hubiese sido por la situación de inestabilidad económica y política que se presentó en el país a finales de dicha centuria y principios del siglo XX, pocos hubieran sido los campesinos del centro del país atraídos por poblar esta área selvática. Gracias al llamamiento de los misioneros y a la delicada situación de orden público que ha vivido el país durante el siglo XX, un gran número de individuos provenientes de departamentos como Tolima, Huila, Nariño, Cundinamarca, Cauca y Antioquia migraron a esta región, estimulados por la posibilidad de explotar la riqueza hídrica de un río semejante al Magdalena, principal cauce del territorio colombiano dada su extensión.

Entre otros alicientes que estimularon el proceso migratorio hacia el Medio y Bajo Caquetá, se contó con la posibilidad de poder erigir en el territorio trochas o senderos que comunicara esta alejada región con el centro del país, la posibilidad de establecer campamentos y agencias de acopio de productos extractivos y aprovechar la trayectoria y rumbo que ofrecía el Caquetá para transportar los productos hacia el Brasil.

Legislaciones como la promulgada en 1913 (ley 52 del 5 de noviembre de 1913), además de auspiciar la concesión de terrenos baldíos, favoreció la colonización en general de la Amazonía y propició la navegación como único recurso para acceder al territorio selvático. La ley que era lo suficientemente clara a la hora de establecer los parámetros necesarios para escoger los lugares más aptos para ser poblados según recomendaciones establecidas por la Junta de Inmigración, rarificó la esencia jurídica de este territorio como tierra baldía, susceptible incluso a acoger un centro de reclusión dada las supuestas características del sector como «cárcel natural» (Monclar, 1917).

Pese a esto, solo hasta la segunda década del siglo XX es que realmente se hace efectiva la colonización de la región; época en la que los recién llegados dieron riendas sueltas a su deseo de comenzar una nueva vida en este territorio,

implantando como pauta predominante de poblamiento, el establecimiento de grandes y distanciadas aldeas con casas unifamiliares; aspecto que menoscabó el establecimiento de las tradicionales residencias colectivas plurifamiliares o malocas, y dio paso al surgimiento de lugares de asiento o comunidades.

Con el advenimiento del conflicto colombo peruano entre 1930 y 1933, los principales establecimientos de colonos en el Medio y Bajo Caquetá (las citadas Araracuara y La Pedrera), se fortalecieron con la importante oleada de recursos económicos invertidos por el gobierno nacional y la presencia de nuevos habitantes. Para esta época se creó la infraestructura básica para asegurar la defensa del territorio objeto del litigio internacional (trochas, cuarteles, hospitales, oficinas telegráficas, puertos, almacenes, etc.), y se establecieron los primeros cuartos fríos donde además de acopiarse la inmensa variedad de pesca capturada en el río, se manipulaba el pescado fresco para ser enviado y vendido posteriormente en el mercado nacional. Pese a que el conflicto bélico se saldaría a favor de Colombia, después de la guerra de nuevo el territorio del Medio y Bajo Caquetá quedó sumido en la desolación y en el abandono estatal.

La nueva década (años 40´s) caracterizada por la inestabilidad política, la lucha ideológica y el conflicto armado entre seguidores de los partidos tradicionales, traería una nueva oleada de migrantes sobrevivientes de la llamada época de La Violencia; población de origen también rural que abandonaron sus tierras de origen, en busca de un mejor futuro. Prácticamente el principal lema que a mediados del siglo XX definió el territorio del Medio y Bajo Caquetá, fue el de «tierra sin hombres para hombres sin tierras», paradigma un tanto inapelable donde todos los elementos selváticos fueron reducidos a artefactos explorables tanto para colonos como para exploradores. Este paradigma justificó el establecimiento de grandes haciendas cuyas extensiones contribuyeron a generar mayor deforestación especialmente en la ribera del río, reduciendo a los indígenas a ser utilizados como mano de obra barata con pagos subvalorados y a readaptarse forzosamente a nuevos espacios habitacionales.

Pese a que para los años 40´s y 50´s, el gobierno nacional llevó a cabo procesos de desarraigo y de expropiación de tierra a terratenientes y comunidades religiosas para llevar a cabo procesos de colonización, esta estrategia no surtió el efecto deseado, ya que el Estado colombiano contaba con una estructura inadecuada de tenencia de tierra que favorecía la aparición de latifundios y minifundios, así como la acumulación de tierras baldías; modelos que deplorablemente se repetían a todo lo ancho y largo del país.

La necesidad de acceder a las fuentes hídricas aledañas a las tierras hizo que muchos de los manantiales, caños y en general, surtidores de aguas, fueran tomados por la fuerza desfavoreciendo a los pueblos indígenas, considerados ahora como integrantes de «una raza vencida, inferior y salvaje». Esta situación conllevó a que muchos de los pueblos indígenas se restablecieran nuevamente en sectores contiguos al río pero poco favorables para su subsistencia, y vieran su estilo de vida radicalmente alterado.

Esta situación permanecería vigente hasta bien entrada la década de los 80´s, cuando instituciones como el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) fundamentaron la colonización de esta región producto de «la estructura de tenencia y tamaño de la tierra que predomina en el interior del país, el desarrollo del proceso de producción capitalista en algunas áreas rurales, mediante la explotación de grandes terrenos, con el empleo de un mínimo de mano de obra, el desplazamiento y eliminación de pequeños propietarios o minifundistas» (Jaramillo, Mora y Cubides, 1986). Solo hasta 1988, mediante la resolución número 030 del 6 de abril de dicho año, el INCORA reconoció los derechos sobre parte del territorio que comprende el Medio y Bajo Caquetá a algunos pueblos indígenas (Bora – Miraña, Uitoto, Andoke y Okaina), declarando dicho territorio como resguardo del Predio Putumayo una extensión superior a las 5 millones de hectáreas

La afluencia constante de colonos y nuevos pobladores remontando y descendiendo por el Caquetá impactó el interior de la economía tradicional, al punto que decreció el potencial productivo de especies vegetales y animales adyacentes a la ribera, generando la sobreexplotación de recursos y de determinadas áreas. La introducción de instrumentos metálicos como sájalas y anzuelos desencadenó también nuevas readaptaciones en el manejo del medio, posibilitando la producción de excedentes comerciables que si bien pudieron ser extraídos de manera legal, también pudieron serlo ilegalmente (p.e. explotación pesquera en cuartos fríos, pesca indiscriminada de arawana - *Osteoglossum bicirrhosum -,* etc.*).*

Estas nuevas prácticas pesqueras y de explotación de los recursos acuáticos, traería consigo el abastecimiento local de las poblaciones de colonos, la obtención de variados productos para ofrecer al mercado externo, y la vinculación de los indígenas como trabajadores en espacios como cuartos fríos donde accederían al poder adquisitivo que les permitía obtener nuevos y desconocidos bienes y servicios. De otro lado, con la extracción productiva de la cocaína a partir de la hoja de coca, el río también se convertiría en la principal vía de obtención

Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC): movimiento que ocuparía importantes puntos estratégicos, haciendo insostenible las inversiones de la administración pública y hasta irrisoria la misma noción de territorio nacional.

Como he señalado reiteradamente, las ventajas que trae el trayecto del río como medio de comunicación unido con el factor de ausencia del Estado, estimuló la expansión de más cultivos ilícitos; en tanto la guerrilla se posicionaba en la región con una especie de trabajo de socialización y contacto con las poblaciones indígenas, donde se hizo común nuevamente la captación de personal para enfilar al grupo armado. Nuevamente aquí la historia peyorizada retoma su curso, y de nuevo predominan los idearios de sujeción de un territorio y de una población aun considerada primitiva.

Pese a todos los esfuerzos por repensar y replantear el territorio del Medio y Bajo Caquetá, aún hoy en día predomina entre los colonos y la sociedad externa a esta realidad, conceptos e ideas erradas así como un discurso discriminatorio y excluyente que solo ha logrado posicionar las estructuras ideológicas propias de las hegemonías regionales y globales, menospreciando las propuestas e impresiones locales en torno a la manera de organizar el territorio, de gestionar un recurso tan importante como el agua y de organizar parte de la cuenca que comprende el Medio y Bajo Caquetá, de acuerdo a las perspectivas vernáculas, donde prima también una lógica de este territorio hincado en un medio predominantemente acuático.

A manera de conclusión

En cuanto a la manera de cómo, a lo largo del proceso histórico, se ha concebido tanto al agua como a las fuentes hídricas, en primera instancia hay que señalar que desde antaño, las sociedades indígenas emplazadas en el Medio y Bajo Caquetá establecieron una conexión de carácter mítico con y entre ambos tópicos, aspectos que constituirán parte integral de sus respectivas sociedades y cultura. Justamente, este particular enfoque es el que ha contribuido a generar innumerables conflictos con los actores y sociedades foráneas, ya que desde la perspectiva indígena, el agua y cada una de las fuentes hídricas evocan la historia del territorio ancestral y de los pueblos indígenas allí asentados.

Al remontarnos a la época prehispánica, el significado que adquiere el agua y las fuentes hídricas se relaciona con la interpretación que adquieren los principales accidentes geográficos, como puntos de referencia en el territorio y como espacio en el que se rememoran las actuaciones de sus héroes mitológicos,

quienes mediante acciones concretas, transfiguraron la tierra original en lo que en lo que hoy por hoy se advierte en el territorio. Por consiguiente, el agua y las fuentes hídricas son interpretadas no solo como simples elementos constitutivos del espacio natural, sino ante todo como seres vivientes que en diversos parajes, han dejado evidencias o «huellas» de los principales héroes míticos de los pueblos indígenas de la región. El río con sus meandros y recovecos, recuerda la forma física de la anaconda animal, en tanto que se evoca el papel que asumió esta, al establecer los principios culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas que desde entonces lo habitan.

Al período precolombino se le sumarán los sucesos acontecidos en la etapa de contacto y colonización ulterior, época en la que sociedades y culturas procedentes de ultramar hicieron presencia en este territorio alterando no solo la concepción atávica del mundo, sino el propio entorno natural y social allí existente. En algo más de dos siglos, gran parte de las campañas colonizadoras promovieron además, la incursión de nuevas ideas y lecturas acerca de un territorio que por excelencia se consideró «indómito», y trasladaron el imaginario aprensivo que tenían frente a la manigua y en general, frente a los ríos. Algunas de estas concepciones lograran enraizarse en la mentalidad de los pobladores y colonizadores que se asentaron en el Medio y Bajo Caquetá, y muchas de estas ideas servirán incluso para justificar la arremetida colonizadora que se dio en este sector y que dejó tras de sí, la adopción de prácticas contraproducentes para el entorno natural y sociocultural del sector, muchas de las cuales pusieron en peligro la coexistencia de los diversos ecosistemas implicados así como la pervivencia de las diversas especies animales y vegetales allí comprometidas.

En el siglo XIX con el tristemente célebre proceso extractivista del caucho, se aceleró el deterioro ambiental de parte del territorio y se auspició el sometimiento de la mano de obra indígena, situación que redujo significativamente gran parte de la población nativa, favoreciendo el desplazamiento y la reubicación de miles de aborígenes, quienes huyendo de la tiranía de los caucheros brasileros, peruanos y colombianos, se vieron obligados a establecer sus asentamientos en lugares no habitados hasta el momento (p.e. las cabeceras de quebradas y caños), lo que alteró algunos suelos y fomentó la sobrexplotación de recursos – especialmente hidrobiológicos -, comprometiendo la sostenibilidad de estos entornos.

Contrario a lo acontecido en el siglo XIX, en la siguiente centuria se promovería un proceso colonizador tutelado por una serie de disposiciones y normas de carácter gubernamental, que pretendían propiciar un repoblamiento masivo

de la Amazonía colombiana, la cual era concebida como una extensa área despejada, que podría dar solución a la prolongada pugna bipartidista entre conservadores y liberales por el territorio. La encarnizada época de violencia que se daría a mediados del siglo XX, fomentó un proceso migratorio que incidió en la creación de las cabeceras municipales de este sector. Si bien este segundo proceso colonizador contribuyó a redistribuir la creciente población andina hacia otras regiones del país, apaciguando la tensión y el conflicto presente en algunos lugares, con el paso del tiempo dicho proceso colonizador atrajo la presencia de diversos actores armados.

La cristalización y producción de la pasta de coca en este sector de la Amazonia, puso al Medio y Bajo Caquetá en la mira de los narcotraficantes y demás actores armados. Aprovechando la dificultad que ofrecía el río para ser navegado y la resistencia que ofrecía la corriente lo que imposibilitaba el acceso a determinados lugares, los accidentes geográficos dispuestos en el territorio y específicamente sobre la margen del río, fueron concebidos como aspectos que favorecían la idea de pensar este territorio como un refugio de aquellos individuos u organizaciones al margen de la ley, que evadían a las autoridades y a la fuerza pública en general.

Por consiguiente a partir de la llegada del «blanco», el sistema de valores que había dominado y que determinaba cómo se podía utilizar todo aquello asociado con el territorio y con las fuentes hídricas, le dio prioridad al enfoque predominantemente económico, obviando las perspectiva cultural que le confiere gran importancia a los aspectos míticos de los recursos hídricos como en general del agua.

Básicamente el proceso histórico que refiere la llegada de un nuevo contexto sociocultural al Medio y Bajo Caquetá, encaja en cinco aspectos que han sido funestos para el devenir social, cultural y ambiental de la región: intrusión, colonización, esclavitud, extractivismo y endeude, siendo las fuentes hídricas – especialmente el río Caquetá o Yapurá -, los principales medio de acceso al territorio. La constante inestabilidad política y el casi permanente conflicto armado en el que se ha sumido el país desde el siglo XIX, ha impedido la realización de cualquier proyecto de verdadera integración del territorio amazónico al resto de la nación; motivo por la cual se ha catalogado el mismo como una amplia extensión de «tierras baldías» que dada su condición inhóspita y alejada del centro del país, le ha merecido ser catalogada como región supuestamente despoblada, objeto a corto y

mediano plazo de procesos de colonización, que han pretendido promover una productividad agrícola y ganadera sin tener en cuenta las necesidades y requerimientos reales de su población autóctona.

A partir de entonces se ha trivializado y desconocido por completo el significado que tanto el agua como el río adquieren para las sociedades aborígenes, omitiéndose por completo el sentido mítico y ritual que adquirió en época precolombina e incluso, desdibujándose el rol del agua y preponderando la función exclusivamente comunicativa del río. A la hora de describir y/o referir el territorio y la riqueza hídrica del Medio y Bajo Caquetá, los miedos y las aprensiones de los foráneos primaron y se realizaron representaciones erráticas del espacio explorado. El río como dije antes, quedó reducido simplemente a su papel de medio de intrusión que facilitó la realización de expediciones de explotación de recursos, el sometimiento de los pueblos indígenas y la colonización permanente del sector, favorecerían el supuesto «proceso civilizatorio» en el Medio y Bajo Caquetá.

Tal como lo señalo Vygotsky, la percepción humana tiene un origen histórico – social mediado por la cultura. A la hora de referirse a un tema en concreto como el territorio, el agua o el río, se recurrirá al empleo de conceptos e ideas que priman en su contexto y empleará como principal instrumento el lenguaje. Si bien dichos conceptos sintetizarán aquello que aprecia, también ponen en evidencia resquemores, imaginarios o animadversiones hacia aquel mundo que percibe. Sujetos como los exploradores, viajeros y colonos, quienes tuvieron que apropiarse de un entorno incomprensible frente a lo que estaban habituados, decidieron recurrir a «razonar» todo aquello que les era desconocido. Si bien recurrieron a la inferencia y a la conjetura como elementos para aproximarse, el imaginario fue pieza fundamental para apoyar la interpretación de aquello que era desconocido, transfirieron algunas de las aprensiones y temores dispuestos por sus respectivas sociedades y/o colectividades.

Referencias

Almario Floriano, Pedro Antonio. 2005. *Un colono caqueteño: sus memorias (marzo 19/19 a dic. 28/03)*. Bogotá: Editora Guadalupe.

Alzate Ángel, Beatriz. 1989. *Aspectos de la integración Amazónica*. Bogotá: [s. n.].

Amézquita Parra, Carlos Eduardo. 1987. «Aspectos de la colonización del Caquetá y la Amazonía en los últimos quince años», en *Entorno* 1:3-7.

Andrade, Ángela. 1986. *Investigación arqueológica de los antrosoles de Araracuara*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

Anónimo (s.f). «Archivo familiar de Joaquín de Pombo Holguín», citado por Augusto Gómez. «Colonizando las orillas del mar interior», en Diego Samper, *Colombia patria de tres mares*. Bogotá: Diego Samper ediciones.

Anónimo. 1903. *El adalid católico: religión, política y variedades*. Pasto: (s. n.).

Artunduaga Bermeo, Félix. 1999. *Historia general del Caquetá*. 4a. ed. / Corregida y actualizada. Florencia: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Caquetá.

Balcázar, Juan Martin y Eduardo Ariza (eds.). 1995. *Los pobladores de la selva: Historia de la colonización del noroccidente de la Amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Bonilla, Víctor Daniel. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.

Brouillard, Gary. 1973. *Una declaración preliminar de las investigaciones arqueológicas en el Caquetá*. Texto mecanografiado.

Cajiao, Leopoldo. 1900. *Arrendamiento o venta del territorio del Caquetá*. Bogotá: Imprenta de La Luz.

Calderón S., Abel (s.f.). *Mapa de las regiones orientales de la República de Colombia: Casanare, San Martín, Caquetá, Putumayo y Amazonas*. (Bogotá?): Lit. de Villaveces.

Calderón S., Abel. 1904. *Viajes del Caquetá y Putumayo al Amazonas*. Bogotá: Imp. de Hernando Santos.

Calderón Duran, Blanco Alirio. 2000. *Los raspachines en el Caquetá: informe final*. Caquetá: [s.n.].

Carvajal, Fray Gaspar de. 1955. *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*. Edición de Jorge Hernández Millares. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellví, Marcelino de. 1934. «Investigaciones lingüísticas y etnográficas de la misión del Caquetá», en: *Senderos,* 6:315.

Chartier, Roge. 1992. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Traducción Claudia Ferrari. Barcelona: Editorial Gedisa.

Claval, Paul. 1999. *La geografía cultural*. Buenos Aires: Eudeba.

Domínguez, Camilo Arturo, (comp.). 1973. *Amazonía colombiana: bibliografía general preliminar*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Centro de Investigaciones para el desarrollo, Depto. de Geografía, Facultad de Ciencias humanas.

Eden, Michel J., Warwick Bray, Leonor Herrera y Colin Mc Ewa. 1984. "Terra Preta Soils an their archaelogical contex in the Caquetá Basin of Southwest Colombia", en *American Antiquity*, Vol. 1 – 3. No. 1.

Flavell, John H. 1968. *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. Prólogo de Jean Piaget; traducción de Marie Thérèse Cevasco. Barcelona: Ediciones Paidós.

Fundación Puerto Rastrojo (Bogotá) y Embajada de Holanda. 2001. *Atlas de amazonia Colombia* [CD-Rom]. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.

Galvis, J., A. Huguett, y P. Ruge. 1979. «Geología de la Amazonía Colombiana», en *Boletín Geológico IGAC*, No. 22 (3), p. 1 – 86, Bogotá.

Galvis, J. 1994. «Estudios geológicos de la Sierra de Chiribiquete y zonas aledañas. Parque Nacional Natural Chiribiquete», en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, vol. 19, No. p. 73, 275 – 286. Bogotá.

García Dussán, Eder. 2008. *Manual de hifología: análisis e interpretación de textos*. Bogotá: Universidad de la Salle.

García Hoyos, Juan Carlos. 2007. *De la coca a la cocaína: una historia por comprender*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Centro de Estudios Políticos e Internacionales. CEPI, Facultades de Ciencia Política y Sociales.

Herrera, Leonor. 1989. «Amazonia Colombiana», en *Colombia prehispánica: regiones arqueológicas*. Bogotá: Colcultura e Instituto Colombiano de Antropología.

Instituto Nacional de Recursos Naturales de Colombia, INDERENA (s.f.). *Diagnóstico general de los recursos hídricos ambientales*. Documento inédito.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC. 1998. *Mapa geológico Orinoquía – Amazonía*. Bogotá: Proyecto ORAM.

Jaramillo, Jaime, Leonidas Mora y Fernando Cubides. 1986. *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Lockhart, James y Stuart B. Schwartz. 1992. *América Latina en la edad moderna: una historia de la América Española y el Brasil coloniales*. Madrid: Akal Ediciones. Serie Akal. Universitaria; 159.

Llanos Vargas, Héctor y Roberto Pineda Camacho. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI – XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Monclar, Fray F. 1917. *Informe sobre las misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*. Bogotá, Imprenta Nacional.

Nash, Roderick. 1967. *Wilderness and de American Mind*. New Haven: Yale University Press.

Neyra, E. y J.A. Machín. 1996. *Zonificación Climática de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo (inédito).

Petersen, James B.; Eduardo Góes Neves y Michael Heckenberger. 2001. "Gift from the past: terra preta and prehistoric Amerindian occupation in Amazonia", en *UnknownAmazon: Culture in nature in ancient Brazil*. Colin McEwan, Cristina Barreto y Eduardo Neves (eds). Londres: British Museum Press.

Reichel de Von Hildebrand, Elizabeth. 1975. «Levantamiento de los petroglifos del río Caquetá entre La Pedrera y Araracuara», en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIX. Bogotá.

Reichel de Von Hildebrand, Elizabeth y Martín Von Hildebrand. 1980. *Primer informe sobre el reconocimiento arqueológico de superficie y sondeos en el área del Bajo río Caquetá y Apaporis, Amazonas*. Texto mecanografiado.

Rivera, José Eustasio. 1921. Tierra de promisión. Bogotá: Ed. Arboleda & Valencia.

Rivera, José Eustasio. 1928. *La vorágine*. 5a. ed. Nueva York: Andes.

Silva Celis, Eliécer. 1963. «Los petroglifos de El Encanto», en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XII. Bogotá.

Silva Celis, Eliécer. 1963. «Movimiento de civilización Agustiniana por el Alto Amazonas», en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XII. Bogotá.

Sweet, David G. y Gary Nash. 1987. *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Taussig, Michael. 1968. «Cultura del terror, espacio de la muerte», en *Falsas riendas: revista de arte y pensamiento*. Año 1, No. 1. Bogotá.

Tejada Álamo, Guillermo. 1994. *Vocabulario geomorfológico*. Madrid: Akal, D.L.

Useche, Mariano. 1992. «La concepción de Amazonía y la Colonia Penal de Araracuara: perspectiva de la colonización amazónica durante la primera mitad del siglo XX», en Roberto Pineda Camacho y Beatriz Álzate, *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y socia*l. Bogotá: Roberto Pineda Camacho y Beatriz Álzate editores.

Villota, H. 1992. «El sistema CIAF de clasificación fisiográfica del terreno», en *Revista CIAF*, vol. 13, No. 1, pp. 55 – 70. Bogotá.

Vittoria, Francisco de. 1964. *Releccio de Indis. Reelección de Iure Bellis*. México: Porrúa.

Vygostsky, Lev S. 1964. *Pensamiento y lenguaje: teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquica*. Prólogo José Itzigsohn; comentarios críticos de Jean Piaget; traducción María Margarita Rotger. Buenos Aires: Editorial Lautaro.

Vygostsky, Lev S. 2000. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Nota biográfica de A. R. Luria; traducción castellana de Silvia Furió. Barcelona: Crítica.

White Jr., Lynn Towsend. 1973. *Machina ex deo: la tecnología y la cultura*. Traducción de Nuria Parés. México: Ed. Asociados. Colección Historia actual.

Consulta de recursos de internet

Tapia Morales, Carmen Susana. 2009. «La Terra Preta y su asociación con los pueblos y ciudades perdidas en el Amazonas». Documento presentado en el ciclo de conferencias presentado en realizado por el Instituto de Arqueología y Etnología de la Universidad Adama Mickiewicza y en la Academia Polaca de Ciencias en Poznan (Polonia). Dirección URL: http://www.amejimina.com/index_archivos/Ciudades.pdf.

Urbina, Fernando. 2003. «*Mitos y petroglifos en el río Caquetá»*, en publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Dirección URL: http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1991/enjn30/enjn01e.htm. Búsqueda realizada el 16 de marzo de 2009.

Urbina, Fernando. 2005. *«El hombre sentado: mitos, ritos y petroglifos en el río Caquetá»*, en publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Dirección URL: http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1994/enjn36/enjn03b.htm.

San Antero

Configuración de paisajes coloniales en los siglos XVII y XVIII en el territorio guane de Santander[1]

Carolina Ardila Luna[2]
Universidad Nacional de Colombia
caroardila2002@yahoo.com

Introducción

La crisis ambiental global del mundo es el resultado de unas prácticas y unas relaciones específicas que las sociedades –y especialmente la denominada sociedad occidental- han establecido con su entorno (Worster, 2000). La situación ambiental actual del departamento de Santander, en el nororiente colombiano, es crítica en materia de suelos y aguas (CORPES, 1991), lo cual lleva a cuestionamientos sobre el origen de estas problemáticas. Las aproximaciones de tipo histórico se constituyen en una alternativa para el conocimiento de las causas y momentos de cambio e impactos ambientales importantes.

En este sentido, la actual Latinoamérica es resultado de un proceso expansionista europeo que, durante cerca de 300 años de ocupación, transformó ampliamente el continente. La investigación sobre la época colonial ha buscado reconstruir principalmente procesos de tipo político, económico y social. La investigación ambiental sobre este periodo cuenta

[1] Este artículo se ha desarrollado a partir de la tesis de maestría *Paisajes coloniales en el territorio guane, Santander (Colombia).* Esta investigación ha sido desarrollada en el marco de la Línea de Historia ambiental, y en particular del proyecto HACAL II-2ª fase, recibiendo apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigación de la sede de Bogotá y fue también beneficiaria de la Convocatoria *Apoyo a tesis de posgrado Sede Bogotá 2009* de la Dirección de Investigaciones de Bogotá DIB.

[2] Antropóloga y Magister en Medio Ambiente y Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia. Su investigación está centrada en temas como Antropología del Desarrollo, Historia Ambiental, y Antropología y Medio Ambiente, con experiencia en proyectos de Historia Ambiental y el estudio de la relación medio ambiente y cultura. Entre sus publicaciones encontramos «Pesquerías Coloniales en el río Magdalena en el Siglo XVIII. El caso de Honda y San Sebastián (Colombia)» en: *Pesca y pescadores en América Latina y el Caribe.* Universidad Autónoma de México e Instituto Politécnico Nacional (2009) y «Las Pesquerías Coloniales en Honda» *Revista Maguaré* No. 19 Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia (2005).

con aportes muy interesantes de Chile, México, Colombia, Estados Unidos y otras partes del continente (Ver Sluyter, 2001; Crosby, 1999; Bauer, 2001; Torrejón y Cisternas, 2002; Etter, 2008, entre otros). La literatura que emerge en este campo ofrece un panorama más amplio de lo sucedido en la época colonial y deja entrever la relación entre el estado del medio ambiente actual y el del pasado, aportando a la comprensión de las problemáticas ambientales del continente desde una perspectiva más integral.

Configuración de paisajes coloniales en los siglos XVII y XVIII en el territorio guane de Santander es una investigación enmarcada en el campo de la historia ambiental a partir de la consulta de las fuentes documentales del Archivo General de la Nación (AGN)[3] en Bogotá. El objetivo fue realizar una lectura de la historia colonial en términos ambientales para aproximarse al impacto generado por el proceso colonizador en el paisaje, visto a través del caso de los Guane. De esta manera, se buscó entender las relaciones naturaleza/sociedad que se establecen bajo un régimen colonialista donde están interrelacionados varios actores: un paisaje, un nativo y el extranjero. Como parte de los resultados de la investigación, se incluyen unas acuarelas realizadas por un artista quien resume e ilustra lo más representativo de cada periodo para comprender también, visualmente, cuáles fueron los cambios más importantes del paisaje en la época colonial.

La colonización española del continente americano implicó una trasformación del paisaje en tanto los indígenas habían construido, con el paso del tiempo, sus propios paisajes culturales como resultado de la interacción con su entorno y de acuerdo a su cultura. A la llegada de los conquistadores, el paisaje se convierte, progresivamente, en un paisaje colonial, que fue transformando la organización prehispánica para ajustarlo a las nuevas condiciones sociopolíticas. Esta situación genera nuevas relaciones entre las sociedades y la naturaleza bajo condiciones específicas, como lo es el caso de los indígenas Guane de Santander.

1. Los guane

Lo que conocemos de los Guane proviene principalmente de las fuentes históricas; las fuentes arqueológicas se han centrado en excavaciones de tumbas y se han localizado, su mayoría, en la Mesa de Los Santos, donde vivía el cacique principal Guanentá, donde al parecer se encontró su tumba en la

[3] La citación de documentos de archivo se hará: (AGN. Iniciales Fondo. Legajo, número de documento) Ej: (AGN. VS. 9, 1).

vereda El Pozo (Quintero, 2010). Incluso el término *Guane*, según Morales (1984), es la palabra que utilizaban los muiscas para referirse al grupo ubicado al norte con los que tenían tratos comerciales.

Los Guane fueron el grupo social más representativo del actual Departamento de Santander (Colombia) que los españoles encontraron al momento de la conquista en 1540. Los guanes hacían parte de «los paganos organizados», es decir, de sociedades complejas o cacicales cuya religión adoraba al sol (Amodio, 1993). Este grupo, hoy desaparecido, habitó gran parte de la región andina santandereana (Ver Figura 1) y el número de indígenas disminuyó rápidamente debido al impacto mismo de la colonización y a los procesos de mestizaje. Fueron esencialmente agricultores de maíz, algodón y fríjol, y artesanos tejedores de mantas y alpargates. Ocuparon diferentes pisos térmicos para la complementariedad de productos y el eje de sus asentamientos lo marcaban las fuentes de agua y la calidad de los suelos (Arenas, 2004).

Tenían un patrón de asentamiento mixto: disperso y nucleado. En el primero, construyeron sus bohíos en terrazas artificiales a media ladera, cercanos a las fuentes de agua; en algunos casos construyeron canales de riego (Castellanos, 1997) porque la tierra permanecía muy seca debido a las altas temperaturas, la poca cantidad de lluvias al año y la alta evapotranspiración característica de la zona (CORPES, 1990). También tuvieron poblamientos nucleados en zonas más llanas donde vivían los caciques, estos con sus casas cercadas tenían siempre cerca una fuente de agua dulce, cultivos y el bosque. Practicaban la técnica de roza y quema (Morales, 1984). En algunos documentos se señala que los indígenas solían sembrar en el bosque por ser tierras más fértiles (AGN. VS. 9,1) (Ver Figura 2).

El territorio ocupado por los guane se extiende desde el Norte en lo que es hoy Floridablanca y Bucaramanga, hacia el occidente el límite lo marca la Serranía de los Yareguíes, por el Oriente la cuenca del río Chicamocha y hacia el Sur las actuales poblaciones de Charalá y Onzaga. Este tipo de fronteras que pueden ser trazadas en un mapa, no se ajustan plenamente a la construcción de la territorialidad indígena. Debido a la escasez de evidencia arqueológica en las áreas periféricas o límites fronterizos del territorio Guane y la ausencia de estudios sistemáticos, los historiadores han recurrido a las fuentes documentales de la Conquista y la Colonia para trazar los límites del territorio.

La comprensión de este problema requiere una lectura y relectura de las fuentes coloniales para proponer alternativas en el conocimiento. Mbembe (2008) nos habla de las territorialidades itinerantes; el autor hace referencia a

sociedades pre-coloniales africanas, pero el concepto puede ser aplicado a las culturas prehispánicas. Este concepto ayuda a comprender en primer lugar que las fronteras son fluidas y no siempre responden a la idea de un límite lineal establecido. Giménez (2001) afirma que el territorio se construye a partir de redes, nodos y líneas, es decir, caminos, poblados y límites territoriales, este último no es un límite fijo sino cambiante. En el caso de los Guane, cuyo estadio social era una confederación de cacicazgos incipiente[4], la sujeción de un cacique menor que reconociera la superioridad de Guanentá, podría llevarnos a entender que el control ejercido por el cacique mayor sobre otros caciques, implicaba el control de su territorio, vinculándolo a la red, a las líneas y a los nodos, y no al contrario, donde el control de un territorio llevaría al control de las personas que allí habitaban.

Figura 1. Territorio Guane en Colombia.

[4] Los estadios sociales según Elman Service (1984) proponen el cacicazgo independiente como un estadio y la confederación de cacicazgos como otro, este último previo al estadio estatal. Los guanes, según la evidencia histórica y arqueológica se encontraba en proceso de transformación de cacicazgos independientes a confederación de cacicazgos.

De otra parte, este concepto de t*erritorialidad itinerante,* unido a la teoría del archipiélago que estudió J. Murra (1975) entre los incas, nos acerca al manejo del los diferentes pisos térmicos de las sociedades andinas. Es claro que la complejidad social de los Guane no es comparable a la formación social estatal incaica, aún así, varios de estos cacicazgos estuvieron ubicados en regiones que contaban con diferentes climas, tipos de suelo, disponibilidad y diversidad de recursos.

Finalmente, tomar la territorialidad itinerante como un concepto aplicado a los Guane, nos sitúa en el problema propuesto en esta investigación que consiste en reconstruir los procesos que transformaron el paisaje. La concepción del territorio de los conquistadores frente a las de los guanes fue diferente. En el proceso de colonización, los españoles se encargaban de fundar ciudades, simultáneamente delimitaban la provincia: crearon líneas imaginarias para organizar el territorio. Como ejemplo tenemos la actual ciudad de Bucaramanga, parte del territorio guane pre-hispánico, el cual como pueblo de indios durante la colonia hizo parte de la Provincia de Pamplona, y el resto del territorio perteneció a la Provincia de Vélez. Igualmente hacia el sur del territorio guane, Onzaga era un territorio de frontera entre muiscas y guanes (Pérez Riaño, 2000) y una vez divididas las provincias, Onzaga hizo parte de la de Tunja. El resultado es entonces una fragmentación del espacio que responde al establecimiento de una nueva territorialidad a cargo de los colonizadores.

El territorio guane fue colonizado en su totalidad, aún ante la escasez de oro y otros metales preciosos. Los españoles fueron ocupando poco a poco el territorio e iniciaron el proceso de transformación del paisaje a partir de la fundación de pueblos, apertura de caminos, creación de hatos y estancias, introducción de plantas y animales del viejo mundo, la religión católica, el sistema legal y racial propio de los colonizadores.

2. Del paisaje cultural al paisaje colonial

La crisis ambiental global del mundo es resultado de unas prácticas y unas relaciones específicas que las sociedades han establecido con su entorno (Worster, 2000). Muchas de estas problemáticas se han relacionado con los desarrollos tecnológicos, con la expansión demográfica y el proceso de la globalización desde el siglo XIX (Sluyter, 2005). Sin embargo, al observar el escenario

latinoamericano, la denominada condición poscolonial, es una oportunidad de comprender dichas prácticas y relaciones con el entorno en el marco de una situación de colonialismo, que como proyecto político, social y económico tuvo profundas consecuencias ambientales. El análisis de la configuración del paisaje durante los siglos XVII y XVIII se apoya en los conceptos de paisaje cultural y paisaje colonial para posteriormente entenderlos desde la perspectiva de la historia ambiental y los estudios poscoloniales.

El paisaje cultural es entendido como una construcción histórica resultante de la interacción entre los factores bióticos y abióticos del medio natural en el marco de la actividad humana (Buxó, 2006). *La Convención del Patrimonio Mundial* establece que los paisajes culturales pueden ser de varios tipos, uno de ellos se relaciona con la construcción de un paisaje cultural guane y son los denominados «paisajes evolutivos (u orgánicamente desarrollados) resultantes de condicionantes sociales, económicas, administrativas, y /o religiosas, que se han desarrollado conjuntamente y en respuesta a su medio ambiente natural» (Rössler, s.f., 48).

Figura 2. Paisaje Cultural guane. Artista: David Becerra (2010)

El paisaje colonial por su parte, es la manifestación de un paisaje cultural construido bajo una situación de Colonialismo (Sluyter, 2001). Dentro de sus particularidades encontramos la implantación de un régimen externo

en un territorio previamente ocupado por un grupo humano. De la misma manera, dos grupos diferentes habitan en un mismo espacio y las relaciones establecidas entre colonizadores y colonizados son inequitativas, cuyas intenciones son incluir dentro del régimen impuesto a los habitantes nativos. De esta manera, mientras el paisaje cultural de la cultura guane se construyó de *manera evolutiva,* es decir, en el tiempo, el paisaje colonial interrumpió ese proceso de desarrollo propio e implantó un sistema externo.

La comprensión del impacto ambiental de la conquista y colonización es aún limitado. Diferentes autores han realizado aportes que permiten obtener una panorámica general de lo sucedido (Sluyter, 2001; Crosby, 1999; Bauer, 2001; Torrejón y Cisternas, 2002; Etter, 2008 entre otros). Crosby, analizando la formación de las *nuevas europas*, argumenta que el éxito de la colonización en las áreas templadas se dio gracias a las similitudes de clima, estaciones y tierras, entre otros factores con el viejo mundo, que permitieron replicar el modelo europeo en el *nuevo mundo* (Crosby, 1999). Crosby no se ocupa de la zona intertropical donde, en condiciones muy distintas, la colonización también fue exitosa, pero no una réplica del modelo del *viejo mundo*; por el contrario Arnold, argumenta que la colonización también implicó un proceso de adaptación de los europeos a América (Arnold, 1996). Esta discusión, hace entonces necesario, explorar estos procesos en esta zona intertropical del planeta.

Etter *et al*., hacen una propuesta más cercana para los efectos de la colonización en el territorio colombiano y las características fundamentales sucedidas durante la colonia en la transformación del paisaje: El colapso demográfico que intentó ser compensado con la importación de esclavos africanos, y como consecuencia generó mezclas raciales; la expansión de ganados en la región Caribe, Andina y Orinoquia; la región andina combinó la ganadería con los paisajes agrícolas donde el trigo creció junto al maíz y a la papa. La propiedad de la tierra cambia y unas pocas familias poseían extensas haciendas que contrastaban con las pocas tierras comunales de resguardo dejadas a los indígenas (Etter *et al*, 2008).

El enfoque tomado para llevar a cabo este proyecto se basó en el modelo desarrollado por Andrew Sluyter (2001) alrededor del estudio de la relación paisaje/colonialismo. Se analizó la interacción de tres elementos, este triángulo de relaciones es un modelo epistemológico compuesto por nativos, no-nativos y paisaje, pero que ontológicamente se encuentran integrados con la finalidad de que sea explicativo y comprender las relaciones entre la naturaleza y la sociedad (Sluyter, 2001). En este modelo, los actores involucrados en los

procesos están en igualdad de condiciones desde el plano teórico, prima el estudio de las relaciones que se establecen entre ellos. Dichas relaciones son bidireccionales y se dan en dos niveles: el primero se refiere a los procesos de tipo material (*material processes*) en los que se tiene en cuenta los efectos materiales como la introducción de fauna alóctona o las consecuencias de la deforestación sobre los suelos; y el segundo se refiere a los procesos ideológicos, simbólicos o conceptuales (*conceptual proceses*) que se remiten al sistema cultural en el que están insertos ciertas prácticas como pueden ser las plantaciones, fundación de pueblos o las preferencias alimenticias, entre otras. Así, cada actor está pensado desde lo biológico y desde lo cultural.

La inclusión de la categoría *paisaje* como una de las variables para la comprensión de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, transforma la perspectiva en que la relación paisaje/colonialismo venía siendo estudiada por otras corrientes -determinismo ambiental, el determinismo cultural y la etnohistoria-, las cuales incluían la variable tierra o uso de la tierra (Sluyter, 2001). Este cambio hace referencia a que los intereses de los colonizadores no están dirigidos a acumular tierras sino a apropiarse de unos espacios y de la población que habitan en ellos para ejercer control y dominio sobre un paisaje, el cual los pobladores locales ya han construido previamente para responder a unas necesidades sociales y que desde ese momento responderán a otras (Sluyter, 1999).

Dada la escala local y temporal en la que se enmarca este estudio fue necesario agregar un cuarto actor a la trilogía propuesta por Sluyter: el mestizo. Este apareció muy temprano en el siglo XVI, es resultado mismo del choque de dos culturas (Álvarez, 1997). El mestizo puede ser definido epistemológicamente como la *mezcla* resultado entre españoles e indígenas, pero culturalmente no es una definición de mucha ayuda. Esto también implicó ambigüedades y problemas a nivel social y político para las autoridades coloniales que no sabían cómo incluirlo dentro de la sociedad: no pagaba tributos pues no era indígena, no podía ser encomendero u ocupar cargos administrativos pues no era español (Álvarez, 1997). De esta manera, el mestizo debe ser entendido como un actor diferente, cuyas ideas, acciones, trabajos también contribuyeron a la configuración de los paisajes coloniales, tanto en el nivel físico-biótico como en el ideológico y simbólico.

El contexto colonial latinoamericano implica pensar la relación paisaje/colonialismo contemplando otras discusiones aportadas por los estudios poscoloniales sobre los términos en los cuales se ha escrito la historia de

las naciones latinoamericanas, (Pajuelo, 1996:5; Palacio, 2002), al igual que su posición dentro del sistema global (Castro, 1994; Mignolo, 1995; Palacio, 2006), y el futuro dentro de este sistema o la identidad de sus pueblos (Escobar, 2001). Los estudios poscoloniales se enfocan en los aspectos socioculturales de los sujetos subalternos y cualquier tipo de valoración ambiental contemplada está supeditada a las dinámicas sociales (Sluyter, 2001); sin embargo su posición crítica frente a los discursos globalizantes e institucionalizados son de gran importancia para la comprensión del impacto de los procesos globales a escalas locales, así como la producción propia de conocimiento (Mignolo, 1995).

Sluyter menciona la condición postcolonial de América Latina como una característica particular de la configuración de relaciones ambientales, sociales, económicas, políticas y culturales que desde el siglo XVI se han construido y mantenido, a veces perceptibles otras veces no, y que por tanto su presente está determinado por su pasado, con relación a esto dice "with a sometimes subtle but nonetheless powerful inertia, material landscape transformations have continued to affect postcolonial land uses that relate to, for example, food production and biodiversity" (Sluyter, 2001:411). Mignolo (1995) prefiere denominar a esta condición más que *poscolonial* como *posoccidental* para diferenciarlo de los procesos colonizadores del siglo XIX y XX en Asia y África, argumentando que fueron procesos diferentes espacial y temporalmente, los países a la cabeza también fueron diferentes, aunque guardan algunas similitudes con respecto a la relación centro/periferia y colonizador/colonizado. Así, «el postoccidentalismo significaría una continuación y profundización de la crítica poscolonial, pero esta vez formulada desde la *especificidad Latinoamericana*» (Pajuelo, 2001) (énfasis mío).

Este concepto de la especificidad latinoamericana es resaltado por algunos historiadores ambientales como Germán Palacio, quien es muy enfático en argumentar que el trópico ha sido una construcción externa a los países tropicales, situación que nos ha asignado un papel y ha creado una manera en la que el trópico es visto y pensado por los discursos globales y globalizantes; y con la finalidad de producir una historia propia hay que cambiar los términos en los que la historia ha sido realizada y pensada (Palacio, 2002); lo mismo ve Castro cuando estudia a Latinoamérica como una región que ha sido históricamente determinada por las relaciones exteriores establecidas desde el siglo XVI con la economía-mundo europea, donde los valores europeos y norteamericanos están sobre los propios (Castro, 1994). De otra parte, la

historia ambiental, deja de centrarse en la *agencia humana* y también cambia el *locus* de la producción de los discursos, al igual que sus representantes, es más, la historia ambiental en su propuesta es más ambiciosa al plantear una *re-lectura* de la historia en términos de las relaciones que los seres humanos establecen con el medio ambiente, sus influencias mutuas y resultados particulares para momentos y espacios diferentes (Worster, 2000).

Analizando la doble vía de los cambios, debemos comprender que el descubrimiento de América y los primeros años de la Conquista, implicaron cambios tanto para los indígenas americanos como para los europeos. El contacto con los indígenas americanos generó reflexiones filosóficas entre los sacerdotes y los conquistadores acerca de la naturaleza de los habitantes del *nuevo mundo* (Gruzinski, 1993). *El Dorado* formó parte de una búsqueda incansable de oro y minerales que constituyó el motor de la conquista del territorio. Paisajes imaginarios invadían la mente de los conquistadores con la idea de ríos de oro que bañaban todo el continente, una naturaleza exuberante, una cercanía al paraíso terrenal, campos inmensos para cultivar, entre otros aspectos. Estos paisajes imaginarios fueron materializándose poco a poco, mientras el poder colonial se consolidaba (Bauer, 2001).

Las realidades materiales nos dejan ver otras cosas. Las relaciones establecidas entre colonizadores y nativos provenientes de la evidencia de la arqueología histórica, nos provee otra consecuencia del contacto. Deagan (1996) analiza el proceso de asentamiento de los españoles en la Isla La Española, nombrada por el Almirante Colón. En un primer momento los españoles fueron muy dependientes de los productos alimenticios y accesorios europeos que esperaban con ansias con el arribo de embarcaciones, sin embargo 20 años después, este apego disminuye y los nuevos habitantes de la isla han transformado su dieta y sus casas debido al contacto con los nativos taínos: las indígenas eran quienes cocinaban para los españoles, y los indígenas eran quienes construían sus casas, hacían los cultivos, etc.

De otra parte, con realidades *menos materiales* pero sí *más simbólicas*, el mito de la naturaleza prístina en el continente americano, acercó estas tierras al paraíso terrenal y al infierno simultáneamente (Amodio, 1993). Ninguna de las dos perspectivas contemplaba la incidencia humana en la construcción del paisaje que los conquistadores vieron al llegar al Nuevo Mundo (Lentz, 2000; Sluyter, 1999), es decir, no existían los paisajes culturales en estas tierras. Según Amodio, el nativo americano fue categorizado como descendiente de Adán, esta categoría no duró mucho tiempo y la actitud misionera de

los colonizadores, ahora con el indígena como un adorador del diablo, se «justificó a través de una supuesta "incapacidad" de los mismos indígenas para defenderse (y, por esto, la necesidad de medidas y leyes protectoras» (Amodio, 1993:13). Oviedo es un gran exponente de esta manera de percibir la naturaleza americana, especialmente las tierras del Darién, en tierra firme. Por ejemplo, en las primeras hojas de su Historia General hace referencia a la Tierra Firme como un lugar malsano, el cual describe así:

> Porque la salvajez de la tierra y los aires della, y la espesura de los herbajes y arboledas de los campos, y el peligro de los ríos e grandes lagartos e tigres, y el experimentar de las aguas e manjares fuese a costa de nuestras vidas y en utilidad de los mercaderes e pobladores que, con sus manos lavadas, agora gozan de muchos sudores ajenos (Fernández de Oviedo, 1525 [1959]).

A lo largo de toda la primera parte de la *Historia*, Oviedo menciona otros lugares, fundaciones españolas, que no prosperaron por las condiciones de clima o de la tierra, es el caso del pueblo en la isla de Borinquén o Sanct Joan que no fue un buen asentamiento porque estaba entre el monte y ciénagas, siempre todo encharcado, lo que dificultaba moverse e ingresar mercancías; luego pasaron el pueblo a un lugar más seco y fue mejor (Fernández de Oviedo, 1525 [1969]). En oposición a esos espacios de espesa vegetación, húmedos, peligrosos están los sitios ideales para vivir, los cuales Oviedo narra con agrado, como cuando describe su casa:

> Yo hice una que me costó más de mil y quinientos castellanos, y tal, que a un gran señor pudiera acoger en ella y muy bien aposentarle, y que me quedara muy bien en qué vivir, con muchos aposentos altos y bajos, y con un huerto de muchos naranjos dulces y agros, y cidros y limones, de lo cual todo ya hay mucha cantidad en los asientos de los cristianos, y por la una parte del dicho huerto un hermoso río y el sitio muy gracioso y sano, y de lindos aires y vista sobre aquella ribera (Fernández de Oviedo, 1525 [1995]).

Lo primero que hay que anotar sobre esta cita es que Oviedo está haciendo referencia a la misma Tierra Firme de la cual antes caracterizaba por su salvajez y que ahora, una vez su casa y sus frutales están instalados, todo parece más amable. Oviedo se percata del cambio del paisaje diciendo que una vez colonizado o dominado el espacio, la percepción cambia, «así que, en quince años que fue tractada, estaba tan mudada y trocada, *que era muy grande la*

diferencia y aun la salud de los vecinos mas asegurada, como la experiencia lo mostró a los que vimos lo uno y lo otro» (Fernández de Oviedo, 1525 [1959]). El paisaje imaginario de Oviedo en América se materializó.

Esta colonización y transformación del paisaje generó los primeros impactos ambientales sobre el territorio americano. Se convirtió en parte fundamental del proyecto colonizador más allá de la empresa económica de extracción de minerales y de la expedición militar para pacificar las tierras. Desde los primeros años de la colonia, la Corona comisionó a varios personajes, entre ellos a Oviedo, para que realizaran descripciones generales y naturales de las indias. El objetivo de estas era producir conocimiento; en palabras de Pardo:

> En el caso de la expansión territorial y la explotación colonial, estas exigencias del poder se mostraron de forma mucho más acuciante y fueron una de las causas fundamentales por las que una parte de la energía intelectual de determinados súbditos de los monarcas portugueses y castellanos se dirigió, además de a satisfacer su propia curiosidad intelectual, a procurar un conocimiento más efectivo y sofisticado de la naturaleza de los nuevos territorios (Pardo, 2002:18).

Los intelectuales, a los que hace referencia Pardo, no fueron los únicos en proveer conocimiento de la naturaleza de las tierras americanas a la Corona. Las relaciones geográficas, la Crónicas de la Conquista y las Visitas a la Tierra, fueron instrumentos fundamentales para obtener conocimiento de las poblaciones y recursos disponibles. Esto le permitió a la Corona, planificar la ocupación del territorio. Un vez más, en las mentes de los súbditos españoles se generaban paisajes imaginarios para transformar el paisaje de algo salvaje a algo culto.

Las Visitas a la Tierra son una expresión real de este tipo de paisajes imaginarios, y de paisajes que llegan a materializarse. La Real Audiencia de Santa Fe enviaba en comisión a un oidor y visitador para que fuera a impartir justicia, a tasar los indios para el pago de tributos, a agregar pueblos para la doctrina, entre otras cosas. Los visitadores terminaban reordenando el territorio dependiendo de lo que veían de oídos y de vista -como declaran los visitadores-, y de como ellos creían los indígenas y españoles iban a estar mejor; de esta manera, disponían de los espacios para la construcción de pueblos, espacios para los cultivos, para los ganados, entre otros, y creaban un paisaje en su mente, un paisaje próspero con abundantes indígenas y campos cultivados, ganados y sin enfermedades, todos viviendo en sus pueblos y obedeciendo a los mandatos de la religión.

El análisis del territorio es entonces fundamental para la comprensión de la relación paisaje/colonialismo. El territorio entendido como «el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas» (Giménez, 2001:6) debía ser dominado por los colonialistas para que su empresa tuviera éxito, y lo hizo, en la medida en que transformó las territorialidades, es decir, reorganizando, recategorizando, renombrando e implementando nuevas medidas sobre el espacio y las personas, así el territorio indígena se transforma en un territorio colonial y así mismo, el paisaje cultural se transforma en uno colonial.

Es claro entonces, que no hubo una suplantación total de un orden por otro. Como lo afirma Martha Herrera, «las estructuras de ordenamiento territorial prehispánicas continuaron jugando un papel importante durante el período colonial, tanto allí donde se acogieron y sirvieron de base para establecer las delimitaciones jurisdiccionales, como donde se desconocieron y se suplantaron. La continuidad entre uno y otro orden favorecía, en principio, su consolidación» *(*Herrera, 2006:136). Los indígenas por su parte, presentaron resistencia explícita y pasiva simultáneamente. Atacaron a los españoles a quienes veían como enemigos, huían de los pueblos, cometían suicidios y en otros casos desobedecían los mandatos incumpliendo tareas específicas, desentendiendo labores, celebrando sus ritos y fiestas clandestinamente.

3. Paisaje colonial del XVII: las dos Repúblicas en consolidación

El territorio Guane fue colonizado en 1540 por el Capitán Martín Galeano. La información documental del siglo XVI la constituyen principalmente las crónicas de la Conquista y una visita realizada en 1560 por Tomás López (AGN. VS. 2, 5). Aún ante la escasez de información, es notorio que el impacto sobre el paisaje fue más a nivel simbólico que material. Los Guane reconocieron la autoridad española a través del establecimiento de alianzas militares con los caciques indígenas, lo cual implicó la reorganización del territorio en provincias y agregación de pueblos. Para este siglo la Iglesia católica no contaba con una fuerte presencia en la región y la construcción de pueblos de indios fue lentamente iniciada. El cambio material más evidente fue el declive demográfico indígena debido a enfermedades, enfrentamientos e indígenas que huyeron hacia partes de bosque denso. Es a partir del siglo XVII que el impacto ambiental de la colonia es más perceptible.

El siglo XVII se caracteriza por grandes cambios en el paisaje atravesados por disposiciones legales, conflictos, enfermedades, nuevos cultivos, nuevos actores, entre otros aspectos que se desarrollarán a continuación. Las jerarquías indígenas fueron respetadas por la Corona y los herederos al cacicazgo estuvieron exentos del pago de tributos, con el fin de mantener el orden y el control de los pueblos de indios. Aún era útil este sistema y los guanes adoptaron cada vez más frecuentemente nombres en castellano y aprendieron la importancia de los escritos para hacer solicitudes y reclamar derechos a la Corona (AGN. CeI. 32, 36. AGN. CeI. 32, 94). Igualmente un mayor número de vecinos españoles habitan estancias en cercanías de los pueblos indígenas (AGN. VS. 9, 1). La última mitad del siglo hace evidente la importante presencia de mulatos, esclavos y mestizos.

A finales del siglo XVI se implementó la asignación de resguardos como una nueva medida que buscaba frenar el descenso de la población indígena (McGreevey y R. de Fayard, 1968). Este proceso permitió, dentro del marco de las dos Repúblicas, delimitar el espacio de lo indígena y el espacio de los españoles. Las visitas a la tierra fueron fundamentales para llevar a cabo este proceso y nos proveen con información sobre las poblaciones y su entorno. Melo y Colmenares, concluyen que con esta repartición de tierras, los indígenas finalmente conservaron el 5% de sus territorios, mientras que los españoles se apropiaron del 95% restante (Melo, 1977; Colmenares en Bonnett, 2002).

En 1617 el doctor Lesmes de Espinosa Saravia, oidor y visitador general del Nuevo Reino, visita la Provincia de Vélez con el objetivo de reducir[5] los pueblos que tengan bajo número de habitantes y asignar los resguardos. En la visita se hace la descripción de 22 grupos distintos, que ya estaban reducidos en 16 pueblos: Oiba, Cuyamata, Poasaque, Chimaná, Chitaraque, Poima, Coratá (Curití), Macaregua, Butaregua, Guanentá, Lubigara, Moncora (Guane), Choaguete, Charalá, Chanchón y Xerira. La descripción[6] de los indígenas del denominado *Distrito de Guane* deja como resultado un censo de 505 indios útiles o tributarios y 1.642 indígenas entre caciques, reservados[7], ausentes[8] y chusma[9]. El *distrito de Guane* contaba con 5

[5] Reducir un pueblo es extinguirlo, es decir, que la población de ese lugar debía trasladarse a otro.
[6] Los pueblos descritos fueron: Moncora, Poasaque, Chanchón, Macaregua, Corota 1 y Corotá 2, Guayaca, Lenguaruco, Oiba, Macaregua, Butaregua, Lubigara, Sancoteo, Poima, Bocore, Simacota, Charalá, Gerira, Semica, Choata, Gaunentá, y Choaguete.
[7] Indígenas que por ser mayores de 55 años, tener alguna discapacidad física o cantar en la iglesia no pagan tributo.
[8] Los ausentes eran indígenas que habían huido del pueblo.
[9] La chusma hace referencia a las mujeres viudas, huérfanos, madres solteras y ancianas.

doctrinas principales a las que asistían los 16 pueblos: la doctrina de Oiba, Guane, Charalá, Gerira y Chanchón (AGN. VS. 9, 1). La visita de Lesmes de Espinosa y la delimitación del *Distrito de Guane* es una evidencia de la ocupación española del territorio, que se transforma en tanto cambia la territorialidad. Para 1617, solo 16 pueblos pertenecían a *lo guane*, separando otras grandes partes del territorio que quedaron adscritos a otros distritos y/o provincias, especialmente lo concerniente a la parte suroriental del territorio prehispánico guane.

Después de las descripciones de los Cronistas y de la visita de Tomás López en 1560 donde el paisaje es descrito como tierra pedregosa pero de buen clima y donde se daban muy bien los frutos de Castilla. En 1617, la visita de Lesmes de Espinosa se ven cambios frente a la percepción inicial del paisaje del territorio guane. Lesmes de Espinosa dice:

> Y asi mismo tengo entendido que los sitos donde estan los dichos rrepartimientos y naturales dellos *son muy asperos y fragosos y los mas de toda la dicha provincia de Velez* y tierra larga y de muchos rios caudalosos que se pasa por ellos por cabuya por la fragosidad de la tierra y que si yo huviese de ir a visitarlos seria ympusible asi por estar los caminos zerrados por no aber comodidad ni aposentos en las mas partes para asistir hazer la visita yo y mis oficiales (AGN. VS. 9, 1, 46r) (Cursiva mía).

Bajo estas circunstancias el visitador decidió enviar a Pedro Ferrer, alguacil, a realizar la visita, y él no exponer su vida. Esta descripción general del territorio guane se complementa con las percepciones de los vecinos y encomenderos, quienes empezaron a notar las diferencias en el terreno, clasificando las tierras en buenas o malas, o en buena para ganados, buenas para cultivos y buenas para urbanizar. Lo mismo hizo Pedro Ferrer quien divide el terreno en zonas fértiles e infértiles. Estas características determinan los espacios a ocupar por indígenas y españoles desde lo legal, y en la informalidad se presentan conflictos por la ocupación de diferentes lugares.

La percepción del cura doctrinero de Guane es similar y se queja principalmente porque el bosque es muy denso y la fuerte corriente de los ríos no le permite movilizarse. En este sentido, se pudo estar presentando una recuperación del bosque, incluso invadiendo los caminos antiguos de los Guane que comunicaban los distintos lugares, con vegetación; igualmente, para el momento que menciona el sacerdote, 1617, no habían gran presencia española en esos lugares tan agrestes, sino en zonas menos escarpadas.

De otra parte los encomenderos, preocupados por no tener mano de obra indígena que les trabajara en las haciendas y estancias, hicieron una mención bastante interesante, diciendo que los indios son igual de viciosos que las tierras en que viven (AGN. CeI. 71, 20,833v). Este concepto también lo utilizó Oviedo en sus descripciones de la naturaleza americana, donde la gente adquiría las características del lugar en el que vivía. Oviedo, en una mención particular, dice que esta tierra, *donde los árboles no arraigan*, poca verdad y menos constancia habrá en los hombres (Fernández de Oviedo, 1525 [1959]). Por eso los encomenderos veían que los indígenas continuaban con sus idolatrías.

3.1 Los resguardos

Los resguardos fueron parte de las estrategias para la mitigación del declive poblacional. Los resguardos estaban divididos en su interior en tres zonas principales: la del pueblo, la de los cultivos y la de los ejidos para el ganado. Las características mencionadas por los visitadores, bajo las cuales se asignaba un resguardo es que «se an de formar a propósito para ellos [los indígenas], y que tengan comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas y labranzas y un ejido de una legua de largo en que los yndios puedan tener sus ganados sin que se revuelvan con los de los españoles» (AGN. CeI. 49, 10, 151v).

La organización del espacio físico incide en el campo ideológico, de esta manera, no se pueden separar los procesos materiales de los procesos culturales para comprender la configuración de los paisajes coloniales. La creación de pueblos de acuerdo a una estructura de damero y buenos aires (Herrera, 2002), cambió los patrones de poblamiento disperso de los guane, por el urbano al estilo español; las casas eran rectangulares y no circulares como los bohíos. Martha Herrera afirma que «el ordenamiento espacial de los pueblos de indios jugó un papel fundamental dentro del proceso mediante el cual la población interiorizó el orden jerárquico de la sociedad colonial» (Herrera, 2002, 175), así se transformó el orden social, político e ideológico, convirtiéndolo en un orden casi natural, y por consiguiente legítimo.

El levantamiento del pueblo consistió en la construcción de una plaza central, alrededor del cual se erigió la iglesia y se señalaron las casas y solares a los indígenas. La plaza constituía un lugar público de suma importancia, era el lugar del castigo público, por ejemplo (Bonnett, 2002). Al interior de las construcciones también se debió cumplir con mandatos de la Corona: dentro de las ordenanzas de Lesmes de Espinosa se solicitó «que los dichos yndios hagan

barbacoas en sus bohios en que duermen que esten lebantados del suelo y no tomen la humildad del y que pongan cruzes dentro de los bohios y le adbiertan que pongan algunas imagenes dentro Santos, Marias y de otros santos» (AGN. VS. 9, 1, 289v). Así los indios aprenderían *una forma correcta* de vivir.

Gruzinski nos recuerda que utilizar imágenes religiosas para la doctrina fue una de las estrategias más exitosas, especialmente porque permitía sobrepasar los problemas del lenguaje (Gruzinski, 1995). En el mismo sentido podemos entender los ornamentos de la iglesia que además de pinturas (imágenes) incluían el sagrario, las copas, la vestimenta del sacerdote, entre otras. Retomando la cita anterior, los sacerdotes españoles conocían las religiones politeístas de los nativos americanos, y llenaron los espacios dejados por estos con los santos y las imágenes de la Virgen, por esa razón, Lesmes de Espinosa fue tan enfático en que estuvieran presentes en sus habitaciones. Por la misma razón es que los ornamentos de la iglesia eran importantes como símbolos, y finalmente lograron imponerse, mezclando y uniendo los intereses de la iglesia y la Corona con las creencias indígenas, haciéndolos parecer como naturales y necesarios, una forma de internalización del nuevo orden (Prieto, 1998).

En esta época se hace notorio que la religión católica tuvo una mayor presencia en la zona. Esta presencia religiosa incidió, según Bauer, en la transformación material del *nuevo mundo*. La importación de objetos, accesorios, animales y plantas, eran un reflejo de la cercana asociación de la empresa evangelizadora y un nuevo régimen de bienes que para los españoles aseguraba la vinculación y adopción del indígena de *la manera correcta de vivir* (Bauer, 2001). También se presentaron otro tipo de casos referentes a los símbolos de la iglesia, por ejemplo, a finales del siglo XVII, se presentaron disputas entre los guanes y los vecinos por los ornamentos de la iglesia de Chanchón para llevarlos a la nueva iglesia de Socorro, los indígenas alegaron que los ornamentos les pertenecían, pues ellos con sus tributos los habían adquirido (Gómez Rodríguez, 1999). Y en 1670, la visita de Campuzano preguntó si la iglesia era decente y contaba con los ornamentos necesarios para la celebración de la misa, cuando no los hubo se presentaron cargos al encomendero por no cumplir con sus responsabilidades (AGN. VT. 4, 2.).

Como resultado de la visita, Pedro Ferrer sugirió agregar varios pueblos de indios en un solo lugar, teniendo en cuenta el número de gente, la fertilidad de las tierras, la disponibilidad de aguas y la facilidad de recibir la doctrina. El distrito de Guane contaba con 5 doctrinas: Guane, Oiba, Charalá, Chanchón y Gerira. Las tres últimas tenían problemas con la doctrina, pues a causa de

los ríos y *arcabucos*[10] para los doctrineros era difícil desplazarse entre pueblo y pueblo (AGN. VS. 9, 1). Igualmente sugirió agregar a los 8 pueblos que asistían a la doctrina de Guane (Coratá [Curití], Macaregua, Butaregua, Guanentá, Lubigara, Moncora y Chanchón). Y a los 6 pueblos de Oiba (Oiba, Cuyamata, Poasaque, Chimaná, Chitaraque y Poima). Charalá sería agregado a Taquisa de la jurisdicción de Tunja, y sobre Gerira no hay decisión de agregación.

La asignación de resguardos generó muchas discusiones que giraban en torno a la selección del mejor lugar. Esta discusión permite acercarnos a los cambios que estaban ocurriendo en los espacios tradicionalmente indígenas frente a nuevas condiciones sociales y lidiando con los regímenes ecológicos propios de la zona. Pedro Ferrer argumentaba que el sitio más apropiado para agregar la doctrina de Guane era Curití y Macaregua[11], por «ser tierra sana y muy fértil de comida buenas aguas» (AGN. VS. 9, 1, 54r). Por el contrario, para Alonso Ortiz Galeano, presbítero de Guane, la mejor tierra para agregación era Moncora (Guane) porque:

> tiene tierras suficientes para sementeras agua y leña y todo un temple de tierra y en este paraxe tienen nuevos frutales platanales rayses semillas de algunos arboles con que se sustentan suficientemente en los tiempos esteriles y toda esta tierra donde todos estos yndios aora estan produce y lleva las semillas que se siembran con muy grande fertilidad sembradas a tiempo que mandoselo a los naturales no tengan necesidad// y tienen muchas pesquerias de que les sigue mucho provecho (AGN. VS. 9, 1 87r).

Pedro Ferrer refutó el argumento del cura presbítero diciendo que Guane comparado con el de Macaregua:

> ...no tiene destemplanza del temple que tiene guane donde aora estan estos pueblos por que el dicho sitio de macaregua es fertil asi para maizes como para trigos y frutales y ganados y es tierra que corre mas de legua y medio toda// llana y en la que estan al presente en el dicho sitio de guane no le tiene para estar poblados juntos por ser la tierra fragosa y falta de maizes y pedregosa de lo que resultan qrandes hambres todos los años (AGN. VS. 9, 1, 90r y v).

Complementa su argumento diciendo que los indígenas solían huir del pueblo para buscar comida y regresan a sus costumbres tradicionales de vivir dispersos y sembrar en los bosques y cerca a las quebradas. En cambio

[10] Bosque.
[11] En la actualidad la vereda Macaregua está cerca del Municipio de Villanueva, cerca de Curití.

Macaregua ofrece tierra llana. Ortiz, contestó una vez más, diciendo que los indígenas no se irían porque se reunían siempre a celebrar la fiesta de María Santa de Guadalupe con mucha devoción. Esta discusión, finalmente gana el presbítero Ortiz, con el argumento religioso.

Guane y Macaregua se encuentran muy cercanas entre sí, sin embargo son muy diferentes. Las descripciones actuales del sector de Villanueva, donde se encuentra la vereda Macaregua, dicen que la zona presenta pendientes suaves (en general menos de 25°), se caracteriza por la presencia de áreas cultivadas, pastizales naturales y manejados, remanentes de bosques y localmente algunas zonas de rastrojos; también está ubicada la represa del Común y está bañada por diferentes quebradas que bajan de zonas más altas; la altura promedio es de 1.450 msnm, altura del Bosque seco premontano (bs-PM). A diferencia de esto, Guane, se encuentra por debajo de los 1.000 msnm y en medio del *Bosque seco tropical*, con topografía escarpada y con muchas rocas, resultado del desprendimiento de piedras de la falla Barichara que corta la meseta en ángulo recto en la hoya del Rio Suárez. De esta manera, el tiempo de sequía, propia del bosque seco tropical, era un periodo mucho más largo para Guane que para Macaregua; aunque en Guane se cuenta con buenas fuentes subterráneas de agua (CAS. Barichara. S.f).

Esto influye, sin duda alguna, en los cultivos y en la disponibilidad de recursos. Así que en ciertos aspectos, Ferrer estaba en lo cierto. Pero hay un aspecto en su argumento muy específico que revela que es un espectador externo: *la tierra llana*. En otros documentos los indígenas siempre argumentan que las mejores tierras de Guane son las de la montaña (AGN. VS. 9, 1). De esta manera, el presbítero Ortiz también tenía la razón. La diferencia, tal vez no percibida por Ferrer, es la adaptación y el conocimiento de los indígenas a los regímenes climáticos y a los suelos de la región.

Alonso Ortiz, a través de sus argumentos, nos permite evidenciar la transformación de los agroecosistemas del área. Ortiz no solo menciona la abundancia de maíz, algodón, frutas y pescado, sino que exalta la producción de los nuevos cultivos como los platanares, raíces, legumbres y otras semillas. El cultivo de estas *plantas nuevas* hace parte de las ordenanzas del visitador Lesmes de Espinosa (AGN. VS. 9, 1, 289r). Para el sacerdote, Moncora, era entonces un lugar exitosamente colonizado: el campo daba sus frutos y la religión también. Estos cambios generaron transformaciones y los indígenas empezaron a producir excedentes de este tipo de plantas para vender en el mercado local y regional. Sin embargo, no se puede desconocer lo que dice

Ferrer sobre la huida de los indígenas a hacer sus labranzas en el bosque y al borde de las quebradas. Esta situación nos muestra que las diferencias culturales entre colonizadores y colonizados persistían. Igualmente, no todos los espacios eran buenos para cultivar, como la tierra llana, por eso los indígenas se desplazaron a sitios cercanos a fuentes de agua o al bosque donde los suelos eran más productivos (AGN. VS. 10, 7). En la visita de 1617, el abandono o la resistencia de los indígenas a *vivir juntos y agregados* fue una constante. Los encomenderos mencionaron que los guanes preferían vivir dispersos y cerca de las quebradas o en arcabucos donde tenían sus siembras, en vez de aprovechar los terrenos cercanos al pueblo (AGN. VS. 9,1).

Entre otros aspectos de los resguardos y de la situación indígena en este momento, es preciso anotar la cría de ganados, los tributos y la minería. La cría de ganados mayores y menores fue una introducción totalmente nueva en América (Crosby, 1996). En general los documentos mencionan que los indios tenían ganados y pastos dispuestos para ellos (Bonnett, 2002). En el pueblo de Onzaga, los indígenas tenían cabras, vacas, caballos y yeguas. La carne y la leche se convierten en dos fuentes alimenticias diferentes, además de la utilización del hierro para las herraduras de los caballos. Esta es una de las mayores transformaciones materiales del paisaje en la época colonial. Bauer afirma, que la adopción de estos animales tenía un doble propósito: de una parte, los españoles obtenían alimento que les era familiar, y de otra, la cría por parte de los indígenas era una señal de civilización, porque cultivar y criar ganado, eran actividades nobles y civilizadas (Bauer, 2001). Los tributos pagados por los indígenas a sus encomenderos ya no eran en especie, o solamente en el caso de pueblos muy pobres. Los indígenas declaran pagar, en la visita de 1670, en pesos de oro, 3 patacones cada tercio, dinero que obtenían de vender hilar y tejer algodón, alpargates y maíz (AGN. VS. 10, 7).

La minería en el río del Oro continuó, pero los indígenas de Guane ya no asistían a ella a excepción de los de Gerira. Las causas probablemente fueron la disminución en el número de indígenas y tal vez la cantidad de oro disponible. En el río los administradores de las minas abrían canales para desviar el agua y tener más sitios donde lavar el oro, para esto requerían permisos de las autoridades de Santa Fe. Las solicitudes presentadas pueden ser entendidas como una manera de poder extraer más del recurso que podía estar escaseando (AGN. Mn. 19, 1).

La preocupación principal de la visita de Lesmes de Espinosa fue realizar las agregaciones de pueblos. Posteriormente, en 1670, Campuzano, otro visitador general que va a la Provincia de Vélez, tiene la misión de corroborar si los indígenas están viviendo en los resguardos dispuestos y si no les hace falta nada para su sustento. El resultado es que los indígenas aún se resisten a vivir en los pueblos, y entre las causas se encuentran la misma repartición de las tierras y la subdivisión realizada, que los obligaba a vivir en lugares que ellos consideraban no eran los adecuados. Esto se puede ver claramente reflejado en el caso de Chanchón y todas las luchas legales para la obtención de un resguardo que realmente les proveyese lo que necesitaban.

- Chanchón, de un lado para el otro.

Chanchón cuenta la historia de la mayoría de pueblos de indios del territorio guane, razón por la cual constituye un buen ejemplo para comprender la *configuración del paisaje colonial* de este territorio, a partir de la reconstrucción de acontecimientos que van dejando una huella en el paisaje, haciendo evidentes las transformaciones de la región y de la población que lo habitó. En el actual departamento de Santander, Chanchón es una vereda ubicada al suroccidente del municipio de Socorro, hacia la hoya del río Suárez. Chanchón fue un cacique que se resistió a la colonización de su territorio en 1540 por parte del Capitán Galeano, «pareciéndole ser poderoso el solo, no sólo a defender sus pueblos, sino aun echar de toda la comarca a los españoles» (Simón, 1982, T IV: 29). Fue apresado *en sus casas* por los soldados de Galeano y llevado a Bocare [Bocore], otro cacicazgo, donde el Capitán lo convenció de ser vasallo del Rey de Castilla (Simón, 1982, T IV: 30).

Seguramente Chanchón ya se había enterado de las conquistas realizadas en los demás cacicazgos guane, incluso de la rendición de Guanentá frente a los españoles. Chanchón aceptó el trato. Sin embargo, algunos años después (1547-1549), lideró una guerra contra, logrando que los encomenderos abandonaran las tierras (Gómez Rodríguez, 1999). Terminada la guerra, los antiguos encomenderos retomaron sus posesiones y se inició la construcción del pueblo de indios (Graff, 1976) como parte de las obligaciones de estos administradores para poder doctrinar a la población más fácilmente. En este momento la imposición del nuevo orden social para los indígenas implica que ellos y sus tierras ahora pertenecen al Rey de Castilla, y asociado a esto viene una nueva religión, una nueva forma de vivir y de morir.

Luego de la visita realizada por Lesmes de Espinosa en 1617 se delimitaron las tierras de resguardo a los pueblos de indios del *Distrito de Guane*. Chanchón contaba con 88 indios tributarios y con cerca de 300 personas clasificadas como chusma[12] (AGN. VS. 9,1). Sembraban en sus tierras principalmente maíz y algodón, como lo refieren los documentos del AGN de 1631, 1658 y 1670. De esta fecha es la visita de Jacinto de Vargas Campuzano, en la cual le preguntan a los guanes por sus *tratos y granjerías*[13] a lo que responden «que el trato y granxeria que tienen es sembrar maiz, hilar algodon, tejer lienzo y hacer alpargates» (AGN. VT. 4, 2, 62r). Contaban también con algunos ganados, a los cuales les designaban las zonas de pastos en las partes llanas, que no eran buenas para los cultivos.

Una vez delimitado el resguardo, los vecinos de la ciudad de Vélez y encomenderos poblaron las tierras aledañas, donde construyeron sus estancias con ganados, ingenios, trapiches y cultivos en los que los indígenas trabajaban unas veces al año como parte del pago del tributo -sobre este tema volveremos más adelante-. El pueblo fue creado inicialmente en el costado derecho (oriental) del Río Suárez, cercano al sitio donde actualmente se ubica el Municipio de Socorro. A partir de la reconquista del territorio en 1549, se construyó la iglesia y los indígenas adquirieron los ornamentos necesarios para celebrar la misa; muchos vecinos acudían a esta iglesia debido a la lejanía de pueblos de españoles, contraviniendo la prohibición de compartir el mismo espacio. En 1616 e inicios de 1617 el pueblo de indios de Chanchón es trasladado al costado occidental, que colinda con la Serranía de los Yareguíes donde la topografía es bastante escarpada y más rocosa.

La visita de Lesmes de Espinosa a cargo de Diego Ferrer en 1617, ubicó al pueblo de Chanchón del lado occidental río Suárez, cerca de la quebrada del Chiriví[14], tributaria de dicho río. El presbítero, encargado de la doctrina de este pueblo, dijo que no había podido asistir debido a que el cruce del río era

[12] Cada Visita realizaba un censo con la finalidad de saber cuántos indígenas hombres entre los 18 y 55 o 60 años tributaban a sus encomenderos. Igualmente, se tomaba registro de mujeres viudas, solteras, madres solteras, huérfanos, discapacitados y forasteros que hacían parte de la chusma. Se registraban también a los ausentes y a los reservados, estos últimos, quienes por su edad, discapacidades o por su trabajo en la iglesia eran exentos del pago de tributos.

[13] Lo que comerciaban.

[14] Existe una quebrada actualmente llamada de Chirivití, en el municipio de Galán, bien distante de Socorro. No es posible asegurar que Lesmes de Espinosa esté haciendo referencia a la misma quebrada, pero por su ubicación en el costado occidental del río, ésta quebrada podía ser un referente y su cercanía, una cercanía relativa.

bastante peligroso y que hacía nueve meses los trasladaron allá; al parecer los guanes quedaron gravemente afectados, porque la tierra del costado occidental del río era de los indios yareguíes, indios guerreros en permanente lucha por defender su territorio (AGN. VS. 9, 1). Ferrer propuso que los Guanes fueran agregados a Moncora como los otros pueblos. Sin embargo, Lesmes de Espinosa, basado en el número de indios, decidió dejarlos allí.

Las tierras designadas para el resguardo por Lesmes de Espinosa, desde la perspectiva indígena, no fueron ni suficientes ni de la mejor calidad. El argumento principal de los indígenas era que las tierras no eran fértiles, no tenían agua y que su tierra natural estaba del otro lado del río (AGN. RS. 3, 21, 769r. AGN. VT. 4, 2, 63r), es decir, donde originalmente fue fundado; lo cual difería de la percepción española que las clasificaba como tierras muy «a proposito para sembrar maiz, algodon y frutales y otras comodidades de los indios» (AGN. VS. 9, 1, 91r). Esto desencadenó una lucha entre indígenas y españoles en la búsqueda y asignación de tierras que evidencia era un tema importante para los indígenas. Así, desde 1617 hasta 1670 los guanes de Chanchón intentaron obtener, por vía legal, una asignación de resguardo más grande.

Dentro de los interrogatorios realizados por Ferrer, en 1617, para conocer el estado de los pueblos de guanes, el Capitán Benito Franco, indígena guane, se muestra en desacuerdo con la decisión del visitador de dejarlos del costado occidental, diciendo:

> toda aquella comarca [está] muy falta de mantenimientos por la mucha langosta que en ella y los yndios andan descarriados de otras partes a otras buscando comidas para sustentarse porque padezen mucha hambre y necesidad y aunque por el dicho Diego Franco [su encomendero] se an hecho apretadas diligencias para que se reduscan a la dicha poblacion no a tenido efecto porque se escusan los dichos yndios con decir que no tienen que comer y salir fuera de su tierra a buscarlo y para que la dicha poblaçon se haga como por Vuestra Magestad esta mandado (AGN. VS. 9, 1, 306r).

Benito Franco, como indígena, también estaba buscando que les devolvieran sus tierras del otro lado del río, tal vez por eso presenta este panorama tan aterrador; aún así, era el pueblo de indios más próspero de todo el territorio (AGN. VS. 9, 1). Este enfrentamiento de ideas, refleja una vez más, las diferentes percepciones que se tienen del territorio, donde los criterios de *tierra a propósito*, *tierra llana*, y sus usos difieren de cultura a cultura. Por el

momento, los indígenas de Chanchón iban perdiendo la batalla legal. Pero el conflicto también tiene un contenido político que no podemos olvidar: las tierras del costado oriental del río Suárez, una vez no había pueblo de indígenas pero había iglesia, empezaron a ser colonizadas con estancias y hatos, y la decisión de Lesmes de Espinosa termina protegiéndolos a ellos, y alejándolos de las amenazas de los Yareguíes.

Entre 1629 y 1630 parece presentarse una solución. Los indígenas de Chanchón aceptaron una oferta de Sebastián Quintero, un español que tenía tierras en el Valle de Cuyamita, en la banda oriental del río Suárez, quien les ofreció unas tierras para que las cultivaran y las usaran con el mejor provecho. Como respuesta a esta decisión de Quintero, el encomendero Francisco Matamoros, interpone una causa en 1631 ante la Real Audiencia solicitando regresen a los indígenas *a su lugar de origen*, es decir, al costado occidental, alegando que si dejaban a los indígenas de Chanchón instalarse allí seguramente luego pasarían a sus tierras y se las dañarían; además defiende Matamoros, los indígenas ya tenían cuatro leguas de resguardo que eran suficientes (AGN. RS. 3, 21). La petición la negaron y los guanes de Chanchón se quedaron con las tierras del costado oriental:

> ...y se les señalo por resguardo y estancias desde la quebrada honda y el camino que se trae para guane hasta la quebrada de Sancoteo hasta el rio de la cabuya de Pedro Arias rio arriva hasta topar otra vez en la quebrada honda.... y [los indios] en ese sitio van de muy grande aumento y tienen que comer y tierras para ellas (AGN. RS. 3, 21, 770v).

La lucha legal continuó. En una visita de 1642[15], se expide un documento que especifica que las tierras donadas a los Guane por Sebastián Quintero no podían ser heredadas a sus hijos, sino que a su muerte pasarían a ser tierras de los indígenas. Esto no lo aceptaron los hijos de Quintero quienes iniciaron una batalla legal. Incluso el visitador Carrasquilla, en 1642, extendió el resguardo de los indios de Chanchón, en el costado oriental, a unas tierras más altas del nivel del río Suárez porque esas no eran pedregosas, ni infértiles, teniendo en cuenta que los indios necesitaban estancias para el ganado y sus labranzas (AGN. VT. 4,2). Todo esto, porque a la fecha, Chanchón contaba con un buen número de indios. En 1670 continúa el conflicto, y el Protector de los Naturales solicita al visitador Campuzano restituya las tierras, además dice:

[15] Apartes de esta visita se mencionan en la Visita de Cargas Campusano en 1670, con el fin de esclarecer el proceso de dichas tierras.

> ...los yndios fueron en su primera fundacion dueños de unas y otras tierras[16] y oy las nezecitan aunque an//benido en alguna dismincuión por tener los mas sus ganados *y que las tierra de Savana no les sirven para rossas sino solo los montes* y que Su Magestad tienen encargado el amparo y conservacion de dichos yndios (AGN. VT. 4, 2, 72r).

Para esta época, Chanchón contaba con 232 habitantes en el pueblo, entre ellos el cacique, 3 capitanes y 50 indios tributarios, los demás 178 eran la *chusma*. Aún era un pueblo numeroso y aparentemente próspero, a pesar de los problemas de tierras. En la visita de Campusano, aún solicitaban una extensión de tierras más amplia, porque no era suficiente la que tenían asignada. En los otros aspectos tratados en la visita de Campusano, los guanes declararon sentirse bien con la doctrina, pues el sacerdote hablaba la lengua de ellos, pagaban los tributos cómodamente, y se dedicaban a hilar y tejer algodón y a hacer alpargates aparte de sus cultivos propios. No hacían la siembra de maíz comunal, sino que cada cual se encarga de su cultivo personal para el mantenimiento de su familia y el tributo al cacique, que debía seguir vigente (AGN. VS. 4, 2).

De todo este largo conflicto, que finalmente no tiene una solución clara, podemos deducir que no era solamente un problema de *la disposición y calidad de la tierra*; sino que entendiendo el espacio del conflicto como *territorio* indígena, los factores simbólicos y espacios sagrados también eran una parte importante, seguramente suprimida por los españoles con la excusa de las idolatrías.

Aunque los indígenas en 1670 declaran estar bien, la situación general de los pueblos no era la mejor, las enfermedades continuaban y la población seguía decreciendo, y los hacían trabajar en extremo en actividades diferentes a cultivar. Los encomenderos en la visita de 1617 reconocieron el problema de la disminución de *los naturales* pero se quejaron constantemente que los indígenas no hacían nada de provecho, si acaso una roza de maíz (AGN. VS. 9, 1), con lo que se volvió más importante lo referente al *no querer trabajar* que la disminución de la población por su mal estado de salud.

En 1658 los indígenas de Chanchón y de Moncora presentan una queja ante la Real Audiencia, y envían una comisión de 5 indígenas entre capitanes y caciques a Santa Fe a defender su causa. Dicen:

[16] «unas y otras tierras» hace referencia a las tierras que heredaron de Juan Quintero después de su muerte y las asignadas por resguardo en la visita de 1642.

> Por el mes de noviembre pasado del año de cincuenta y seis bino a este pueblo nuestro corregidor de la ciudad de Tunja disiendo nos benia a amparar y defender, asistio en el haciendo descriciones y conciertos nuebe o dies dias *dejandonos mandado le hilasemos trescientas @ de algodon*, fue prosiguiendo su visita y por once de febrero de el año de cincuenta y siete bolbio a este pueblo y en el citado dos meses en tiempo tan apretado que *no avia la tercia parte de la jente en pie, por la rigurosa peste que en el avia,* dia en que se enterraban tres y quatro personas y *con tanta nesesidad y hambre* que fue providencia de dias no nos comiesemos unos a otros, nada de esto basto para no berleano atarearnos y no dejarnos salir de nuestras casas obligandonos a que le hilasemos ... quarenta piesas de lienzo y aunque pago a la gente su trabajo y no quedo a deber nada fue mayor el daño porque aunque le desiamos que perdiamos el tiempo de las sementeras por ser aquel tiempo en que sembramos nuestras labransas nunca quiso oyrnos y a algunos les decia que hilaran de dia y de noche desierbaran sus labransas y a los cantores de la yglesia diciendo ellos se ocupaban en cantar en la yglesia les dijo que bien podian estar hilando con las manos y cantando y solfeando con la boca, y tambien todos los yndios que estaban consertados con los españoles y las yndias que servian a las españolas las mandaba que a todos les diesen tarcas de hilo que hilaran y asta los yndios y yndias biejos reservados mandaba que hilaran y a un yndio biejo reservado llamado don Andrés Chanco y yndio prinsipal que ha sido governador en este pueblo y enfermo lo hiso poner en la carsel y los pies en el techo porque no quería hilar con todos estos apremios y trabajos nos hiso hilar la cantidad que desimos y en tiempo tan riguroso de peste y hambre que hasta oy la estamos padeciendo por aber perdido nuestras sementeras por acudir a las tareas de hilos labransas se quedaron sin sembrar y los que tenian sembrado se lo comia la langosta por no poderlo guardar (AGN. CeI. 71, 20, 817-818).

Los Guane desde antes de la Conquista comerciaban con mantas para intercambiarlas por oro, caracoles u otros productos. Este documento de 1658 nos está indicando un incremento o intensificación de la producción para satisfacer mercados más amplios. Pero, para entender mejor este documento, es preciso hacer algunas anotaciones sobre el cultivo de algodón.

El algodón en Colombia se ha cultivado en dos espacios diferentes. El primero, en las partes planas del Valle de Magdalena a la altura del Departamento del Tolima y Meta, y también en las tierras planas de la región Caribe. El segundo, es el algodón andino, cultivado en las montañas, que ha disminuido en gran parte

su producción (Hutchinson, 1962). En la actualidad, algunos campesinos de Charalá, Socorro, Curití y Guane, organizados como la *Corporación de Recuperación Comunera del Lienzo*, decidieron retomar la costumbre del algodón -hoy algodón orgánico- para venderlos en los mercados internacionales (Rosales *et al.,* 2003).

Los estudios realizados por esta Corporación para recuperar el cultivo de algodón en la zona, permite acercarnos a algunas de las variables consideradas por los agrónomos y los campesinos para que el cultivo sea exitoso. El cultivo del algodón es un policultivo orgánico asociado a fríjol y maíz principalmente. Este manejo debe ser cuidadoso porque las plantas no crecen a la misma velocidad ni a la misma altura, pudiéndose presentar problemas por el acceso a la luz y así no prosperar el cultivo (Rosales *et al.* 2003). El algodón se siembra dos veces al año, la primera siembra en octubre y la siguiente en abril, cuando llegan las lluvias (Graciela Sanabria, *comun. pers*. 6/12/2009, Charalá, Santander).

Graciela Sanabria, tejedora artesanal y asociada a la Corporación Corpolienzo comentó que los copos de algodón son bastante ligeros, para la confección de ruanas o bufandas que tejen en el taller de Corpolienzo en Charalá. Graciela Sanabria refiere que por 3 libras (1.500g) de algodón se obtiene una libra de hilo, y para realizar una ruana de 1m x 70cm se requieren de 400g de hilo y una labor de 8 a 10 horas para su realización en telar. Cruzando los datos numéricos obtenidos en la entrevista realizada a Graciela Sanabria, los datos de estudio realizado en Guane sobre los policultivos y los datos del documento histórico, se puede suponer una aproximación al área de cultivo de algodón que tenían los indígenas de Guane y Chanchón para la época, suponiendo una productividad en algodón similar entre el cultivo orgánico actual y el cultivo de los guanes. El estudio realizado por la Corporación en Guane dio como resultado que en un área de 3.300m^2 (1/3 has) se recolectaron 3@ de algodón en copos (Rosales *et al.* 2003). A los indígenas de Guane y Chanchón les solicitaron hilar 300@ de algodón que se transformarían en 100@ de hilo (AGN. CeI. 71, 20,817). Lo cual implicaría un área sembrada de cerca de 33 o 35 has si la cosecha resulta bien. Pero lo que nos dicen los documentos es que estaban siendo atacados por la langosta.

La plaga que más afecta el cultivo de algodón en el área de proyectos de cultivo de la Corporación es el gusano rosado (*Sacadodes pyrallis).*Este lepidóptero pone sus huevos en los botones y órganos florales de la planta, dañado así la producción del copo de algodón. Para evitar esto, los campesinos fumigan con una mezcla de ají-ajo (Rosales *et al*, 2003). La siembra de ají en los cultivos Guane pudo tener el mismo efecto. Sin embargo, el algodón también es afectado por la extrema sequía o alta humedad. Esto implica un cuidado constante del cultivo, razón principal de la queja de los indígenas que alegan no tener tiempo para

cuidar de ellos y por eso las plagas han aumentado y los cultivos o se han dañado o no se han hecho (AGN. CeI. 71, 20), información que ratifica el estudio de la Corporación, que especifica que se deben revisar constantemente las matas para retirar las partes de la planta que estén afectadas (Rosales *et al.* 2003).

Volviendo al caso de 1658, este se convierte en una larga lucha cuando los acusados presentan sus defensas alegando que todo es mentira. La Real Audiencia solicita se presente información del caso para lo cual se realizan interrogatorios a los indígenas. Las declaraciones afirman que el cura de la Provincia, Francisco Ortiz Galeano, y su hermano Lorenzo Benítez, escribieron la carta y la hicieron firmar a los indios. Pero Benítez, según los mismos testimonios de los indígenas interrogados, afirmaron que fue él quien le dijo al Corregidor que pusiera a trabajar a los indios porque ellos no hacían nada, y que al contrario, el Corregidor, quien les mandó hilasen las 300@, viendo la pobreza y el mal estado del pueblo dio limosna, carne y maíz a los más desamparados, incluso no cobró las demoras. Agregaron que Benítez ya había sido amonestado por el mal tratamiento a los indios (AGN. CeI. 71, 20). Al final, el corregidor es absuelto y Benítez culpable.

Lo importante de todo este caso es que al final los indígenas sí tuvieron que hilar las 300@ de hilo, y en ese sentido, sí descuidaron sus sementeras. Además estaban sufriendo enfermedades. La situación era tal, que los encomenderos estaban temerosos que los indios se alzaran de nuevo, como lo hizo el cacique Chanchón años después de la conquista, acusándolos por tanto de no vivir en los pueblos y de continuar con sus idolatrías (AGN. CeI. 71, 20).

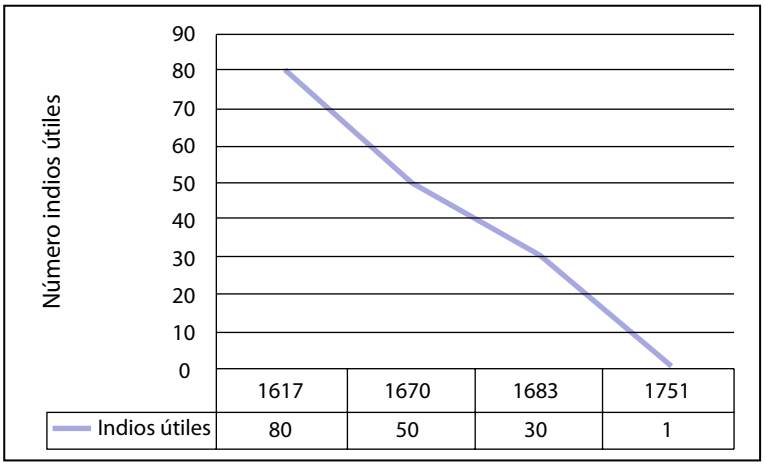

Figura 3. Población de Chanchón 1617-1751
Fuente: AGN. VS. 9, 1. AGN. VT. 4, 2. AGN. PS. 2, 20.

El rastro de Chanchón, como pueblo indígena se pierde desde este momento en el registro documental del AGN, hasta 1751 cuando se decreta la extinción del pueblo y su agregación a Guane, pues su población se «reducía a tres yndios casados tres muchachos y doctrina dos chinas y otra grande soltera y un yndio tributario que empesaba a pagar» (AGN. PS. 2, 20, 590r) (Ver Figura 3). Tal vez es esta la razón por la cual no aparece en los mapas coloniales, a excepción de un mapa de 1776, en el cual, sin embargo, no aparece la iglesia para identificarlo como pueblo de indios.

3.2 La ciudad de Vélez y sus estancias, hatos e ingenios.

Vélez, el centro administrativo de la Provincia, estaba alejado del territorio guane, lo que incidió en que los vecinos permanecieran más tiempo en el campo, cerca de sus encomendados, que habitando las casas que tenían en la ciudad. La situación era tal, que Lesmes de Espinosa Saravia en 1617, se encontró con una gran sorpresa: la ciudad, estaba casi en ruinas. Por este motivo, una de las primeras ordenanzas de su visita estuvo dirigida a los encomenderos y vecinos de Vélez para que hicieran *vecindad*, tuvieran sus casas cercadas y la ciudad poblada. Lesmes de Espinosa realizó incluso un inventario de las casas encontrando que la gran mayoría se estaba cayendo, las calles eran «solo barro» y la fuente de agua estaba sucia (AGN. VS. 9, 1, 94). El centro administrativo colonial de la región no funcionaba, pero el proyecto colonizador se encontraba en consolidación en la zona rural.

En la visita de 1617, las doctrinas de Guane y Oiba cuentan con algunos vecinos que asisten a la misa en ese lugar, por no encontrar iglesia más cercana, situación que se evidencia cuando el visitador describe la composición de las doctrinas: En la primera doctrina, aparte de las poblaciones indígenas, se establecieron 7 estancias, y en la segunda 4 hatos y 1 estancia. De Chanchón no se mencionan vecinos, y para el caso de Charalá se mencionan estancias e ingenios sin especificar el número de vecinos que residen en ellas (AGN. VS. 9, 1, 46r y 53v).

Analizando las condiciones ambientales de la región de Guane y Barichara, la forma de ocupación de los vecinos parece ser más comprensible. El pueblo de indios de Guane se encontraba ubicado en la parte baja del actual Municipio de Barichara, sección de relieve muy quebrado y cercano al río. Alrededor de este pueblo, los vecinos encontraron una zona más plana y más fresca que Guane, la meseta de Barichara, donde instalaron sus estancias con algo

de ganado, unos pocos cultivos y frutales, gracias a la presencia de fuentes de agua, principalmente subterráneas y bosques (CORPES, 1990). Por el contrario en el área de Oiba, los españoles encontraron un paisaje un poco más llano y con algunas formaciones de pastos naturales, por eso se instalaron con hatos. La tierra que los indígenas decían no servía para sembrar fueron entonces aprovechadas con ganados por los españoles. Todos los vecinos debían construir cercas, especialmente para los ganados, con el fin de que no se salieran y dañaran las sementeras de sus estancias o las de los indígenas, signos de la proximidad en la que se encontraban los vecinos de las tierras de resguardo, aún cuando debían estar a más de una legua de distancia (AGN. VS. 9, 1). Esta ubicación también se explica en términos de la cercanía de los trabajadores indígenas de las estancias y hatos.

La aparición de estas estancias y hatos generó nuevos oficios para los indígenas quienes se desempeñaban ahora como gañanes[17], ganaderos y arrieros en el cuidado de animales. Estos nuevos oficios de los indígenas, aparte de la consecución de leña, construcción de casas, mejoramiento de caminos, entre otros, les permitieron aprender a manejar los ganados que tenían en sus propios resguardos. En 1609, el vecino de Vélez Juan Díaz, solicitó a la Real Audiencia poder contratar indígenas para que trabajaran en sus tierras en esos oficios, pues a falta de estos, no podía llevar sus productos hasta el mercado local (AGN. M. 89, 36). Por esta razón, otra de las ordenanzas de Lesmes de Espinosa dice:

> ...ordeno y mando a los vezinos encomenderos y sus mayordomos q*ue persuadan y ayuden a los dichos* yndios quanto sea posible a poner y plantar arboles frutales y a criar gallinas, puercos y lo demas que pueda llevar la tierra y se niega encargar a los padres doctrineros tomen a su cargo el decirles en todas sus platicas lo hagan assi (AGN. VS. 9,1, 341r).

Los encomenderos debían, entonces, persuadir y ayudar a los indios para que aprendieran cómo criar animales y sembrar plantas diferentes a las tradicionalmente cultivadas. Es interesante el énfasis que hace el visitador en que esto no lo hagan los doctrineros, tal vez por el mucho trabajo que implica la doctrina en el distrito o porque ellos tampoco eran los especialistas en ese campo. Asociado a los procesos de ganadería, aparecieron los cultivos de caña de azúcar y también nuevos oficios para los indígenas como sembradores y cortadores de caña. Para 1617 se menciona la existencia de algunos *ingenios*

[17] Según el DRAE gañán se define como mozo de labranza.

cercanos al pueblo de Charalá. Posteriormente, en 1683 se realizó una visita a los trapiches de la Provincia de Vélez. En lo concerniente al territorio guane, a los dos costados del río Suárez, fueron visitados 20 trapiches (AGN.VS.10, 1).

La caña hizo un largo viaje desde Melanesia para llegar a convertirse en un renglón importante de la economía colonial. Este cultivo generó un gran cambio en la lógica de sembrar, ya no era la idea del policultivo sino de las plantaciones, que como monocultivos, buscan una mayor cantidad de producción para tener un excedente disponible para el mercado. Este cultivo requería de una gran demanda de mano de obra, de animales y herramientas, lo que lo hacía un cultivo costoso, pero rentable (Scharrer, 1997). El cultivo de caña de azúcar requería de una preparación del terreno: en primer lugar se requería de un campo abierto, que era arado en épocas donde la tierra estuviera húmeda, posteriormente se construían surcos que separan las plantas para que crecieran apropiadamente -sin competencia por luz o espacio-, luego se siembra -ya sea la semilla florecida o partes de la planta (Scharrer, 1997), luego se desyerban, como dice la visita de 1683 (AGN. VS. 10, 1), y finalmente se corta la caña para procesarla en los trapiches.

La caña en México ha sido estudiada por varios autores y sin pretender que los procesos fueron iguales, se pueden plantear algunas semejanzas entre lo que sucedió en Nueva España y la Provincia de Vélez. Según la visita de 1683, en muy pocos trapiches, los indígenas trabajaban en el cultivo sembrando, cortando o desyerbando caña. Básicamente se encargaron de la leña para el trapiche. Según von Woeber, la Corona tenía como interés principal que los indígenas se dedicaran a la extracción de oro o al cultivo de alimentos, porque el cultivo de la caña era muy pesado para los indios; dado que en el territorio guane había escasez de minerales, quedaría la última opción (von Woeber, 1987). En efecto, uno de los objetivos de la visita era averiguar si tenían indios en los trapiches, porque estaba prohibido que los contrataran para esta tarea (AGN. VS. 10, 1). Según la visita, los indígenas solo cortaban caña en dos de los trapiches visitados, aunque convenientemente nunca especificaron cuantos.

Dichas disposiciones generaron las condiciones para la importación de esclavos africanos, lo cual no era fácil y mucho menos barato. Aún así, es notable la presencia de esclavos africanos haciéndose cargo de estas plantaciones. Lo cual ratifica lo argumentado por Jaramillo Uribe quien sostiene que donde había trapiches había esclavos (Jaramillo Uribe, 2003). Su conocimiento y resistencia para el mantenimiento del cultivo debió ser una premisa importante para costear su desplazamiento desde tan lejos y

mantenerlos. 169 esclavos trabajaron en los trapiches de Santander (AGN. VS. 10, 1). En los censos de 1664 sobre la población de negros y mulatos de la Provincia de Vélez se registran 74 personas, especificando 3 negros y el resto mulatos libres. No se puede establecer el número específico para el área guane, pero son cifras igualmente bastante altas que cambiaron el panorama racial de la provincia (AGN. T. 10, 11). Los cultivos de caña generaron un contexto particular para el mestizaje de la población. Muchos de los esclavos africanos censados en 1664 dijeron estar casados con indias de diferentes pueblos y vivir en las casas de españoles (AGN. T. 10, 11). De otra parte, aunque de manera incipiente, aparece registrado una especie de campesinado, sin definición étnica o racial, que se dedica a trabajar en las tierras de otros para tener donde vivir.

Scharrer hace una diferencia interesante entre trapiche e ingenio. El trapiche produce panela y es resultado de una producción más artesanal y de consumo local, mientras que el ingenio produce azúcar para las clases pudientes, es mayor en su tamaño y su finalidad es la exportación. Scharrer dice que el primero «se caracterizaba por su infraestructura rudimentaria y provisional que consistía en un trapiche de madera movido por tracción animal, un recipiente para recibir el caldo, un colador, una caldera de cobre para cocer el caldo y los moldes donde esto se encajaba» (Scharrer, 1997, 33). Lesmes de Espinosa habla de ingenios a lo largo de toda la visita, lo que según Scharrer daría a entender que se hace azúcar y se exporta, sin embargo, la visita de 1683, menciona en todos los lugares visitados la existencia de trapiches, donde algunos de sus dueños se quejan de lo pequeños que son; en este sentido, se puede decir que realmente se producía panela y su distribución fue en los mercados locales. Si tenemos en cuenta que hasta el siglo XIX, según Manuel Ancízar, el estado de las vías de comunicación de la Provincia de Socorro era pésimo, para el siglo XVII, es fácil imaginarse que el transporte de azúcar hasta mercados externos era bastante difícil (Ancízar en Domínguez, 2004). Aún así, un vecino de Chanchón, Don Cristóbal Aguilar de Guadrón en 1687, solicita una *merced*[18] de tierras a la Real Audiencia para instalar 3 ingenios; no queda claro si para panela o para azúcar.

El azúcar se vuelve un producto de alto valor económico para la región, más cuando no tenía oro; tal vez por esto, se dio su rápida expansión, así fueran pequeñas las unidades productivas sembradas. En la salida de campo realizada

[18] El arrendar un pedazo de tierra.

al Municipio de Simacota en diciembre de 2009, aún se podían ver estos trapiches pequeños, ya no de madera sino metálicos, pero igual de tracción animal, muy similares a los descritos por Scharrer. Lo que reafirma que la producción de caña estuvo dirigida especialmente para el consumo local.

En cuanto a otros cultivos, en los documentos, solo consta la existencia de cultivos de trigo en Curití y Onzaga (AGN. VS. 9, 1 y AGN. RS. 5, 8) y un molino de trigo en el pueblo de Onzaga, por ser la tierra de este pueblo más fría que el resto del área de estudio; los molinos requerían de una infraestructura sencilla: fuentes de agua cercanas, un terreno plano y despejado (Guerrero, 2003).

- El caso de Chanchón, la ocupación de los vecinos.

En la visita de 1617 no se mencionan vecinos en el área de Chanchón. Estos estaban ubicados en el costado derecho del río, donde antiguamente fue creado el pueblo de indios. Los pobladores españoles se quejaron del clima malsano de Chanchón y propusieron fundar la parroquia de Socorro en un sitio más alto y más fresco[19] (Gómez Rodríguez, 1999). Al parecer existió una ermita construida desde 1570 en honor a la Virgen del Socorro, quien se apareció en 1562 a siete españoles que iban a ser atacados por *más de mil indígenas* con flechas y con fuego (Gómez Rodríguez, 1999). Este sitio se convirtió en un espacio de culto para los españoles, quienes cada día insistieron más en la fundación de su propia parroquia. Esta aparición de la Virgen María, fue utilizada como un pretexto más para fundar la parroquia y así poder colonizar los terrenos aledaños a esta.

La parroquia fue fundada en 1683 y una gran cantidad de vecinos se unieron, lo que trajo consigo prosperidad a la zona. Los vecinos que asistían a la iglesia de Chanchón ahora tenían una parroquia propia y podían *legalmente* ocupar las tierras aledañas. Socorro, dice Gómez, nace realmente de ser un punto de descanso entre el camino Vélez–Girón (Gómez Rodríguez, 1999). Sí existió la ermita en honor a la Virgen aparecida, pues ya se había formado un primer congregado de casas desde 1565 hasta la fundación que se oficializa con la donación de los terrenos por parte de unos vecinos de Vélez (Gómez Rodríguez, 1999).

[19] Socorro se encuentra a 1200m y la vereda de Chanchón a 868m. El nivel del río Suárez es 661m. Puntos tomados con GPS durante la salida de campo en diciembre de 2009.

La fundación de Socorro y posteriormente la de Simacota en 1729 condujeron a la decadencia de Chanchón, hasta su extinción en 1751, siendo reducida a la actual vereda. El resguardo se pierde porque los indígenas son llevados a Guane. Estas fundaciones y la apropiación de tierras consecuencia de estas, hicieron de la región una zona apetecida. En 1687, el Señor Guadrón de la Peña solicita una merced de tierras para hacer

> Tres estancias de yngenio en tierras *que estan vacuas* en dicho valle de Chanchón en el citio que en lengua de yndios se llama Subaccuta desde una quebrada que llaman del salitre la qual baja de unos palmares de la loma de la rastia (?) y entra en el rio de las monas de una banda y otra de la quebrada y por la parte de arriba lindando con estancias que fueron del Capitan Juan de la Peña en lo mas util y apasible de dicha tierra vaca por ser lo mas peñascos y en parte muy fragoso e ynutil (AGN. CeI. 77. 14. 75r).

Las tierras vacuas podían ser resultado de la baja demográfica de los indígenas en la zona. En el censo realizado en 1683 durante la visita a los trapiches en la Provincia de Vélez, en el pueblo de Chanchón vivían 83 personas, de las cuales 30 eran indios tributarios. 143 personas menos a las registradas en la visita de 1670 de Campusano, con una baja de cerca de un 64% de la población. Y los españoles estaban atentos a los procesos para continuar con la apropiación de las tierras, que por su cercanía a Socorro eran bastante apetecidas, especialmente por la escasez de tierras apropiadas para el cultivo entre la gran cantidad de *peñascos* que menciona el señor Guadrón.

En cuanto a los trapiches, para el área de Chanchón se registran 3. Los testigos, principalmente los administradores de los trapiches, declararon que en ellos no trabajaban indios de Chanchón ni otros de pueblos indios; quienes se encargaban de cortar y moler la caña eran «mosos blancos que tienen en sus casas, jornaleros y algunos esclavos» (AGN. VS. 10,1). Además dijeron que las haciendas y establos donde estaban los trapiches eran muy pequeños. Al parecer era cierto, puesto que en la zona existían otra serie de trapiches que tenían desde 6 y hasta 30 esclavos trabajando; los indígenas solían llevar la caña para el trapiche y algunos pocos cortaban y molían leña, a todos se les pagaba en dinero, según las declaraciones de los administradores y dueños de los trapiches (AGN. VS.10, 1).

3.3 Los conflictos

Los conflictos estaban presentes en todos los estamentos sociales. Algunos de ellos pueden ser entendidos desde la perspectiva ambiental, teniendo en cuenta que la imposición de un nuevo régimen siempre genera resistencia en los colonizados. El abandono de pueblos, los límites territoriales, la explotación de indígenas, son algunos de los que nos pueden aproximar a la comprensión de la configuración de los paisajes coloniales. Como lo menciona Diana Bonnett, la política colonial funcionaba muy bien en el papel pero no en la realidad (Bonnett, 2002).

El límite entre las tierras de los vecinos blancos y mestizos y los indígenas provocó conflictos entre las dos partes. En el AGN existen varias denuncias por parte de indígenas y encomenderos, sobre este tipo de conflictos, los cuales nos permiten conocer acerca de la formación de los paisajes, expresados en nuevos agroecosistemas, además del proceso de urbanización. Por ejemplo el ganado siempre fue la posibilidad, de parte y parte, de colonizar nuevas tierras, ya fueran del resguardo de indios o de las propiedades privadas; los límites de tierras por lo general se hacían sobre árboles, o mojones que fácilmente podían desaparecer o moverse para ampliar el terreno. Las Visitas a la tierra siempre preguntaban si alguien les había causado daños y molestias con sus ganados, especialmente si llegaban hasta las sementeras.

En la visita de Vargas Campusano en 1670 a Chanchón, los indígenas declararon que los ganados de algunos españoles pastaban en sus tierras, y que aunque no les hacían mucho daño, sí les agotaban la tierra. Empiezan entonces los indígenas a notar deterioro en los suelos, resultado de estas nuevas prácticas. El visitador presentó cargos contra estos españoles advirtiéndoles que:

> debiendo tener con guarda y custodia sus ganados y apartados de los yndios una legua por lo menos conforme a las ordenanzas por ebitar los daños que de lo contrario se ocasionan no lo ha hecho, pues de ordinario pastan los suyos en las tierras y resguardos de los yndios deste pueblo, haciendoles algunos daños que aunque son de poca consideracion le reciven dichos yndios muy grande porque les gastan y esquilman los pastos de que tanto necesitan para la cria de sus ganados, caballos y yeguas (AGN. VT. 4, 2, 67).

En la respuesta de defensa, Sebastián Mosquera dice que su ganado se encontraba en «estancia sercada y con puerta» (AGN. VT. 4, 2, 68r) como las ordenanzas mandaban. La cerca y la puerta no son mencionadas para otro

tipo de separación de propiedad. Además pareciera que no muchos tuvieran cercas o no cerraban las puertas pues en el caso de Onzaga, por ejemplo, los ganados de los españoles llegaban incluso hasta la plaza del pueblo (AGN. R. 3, 8), situación de la cual hasta lo sacerdotes se quejaban.

El general, el siglo XVII fue un siglo para la consolidación de la colonización, tanto en el aspecto simbólico como el material. La transformación del paisaje es más palpable al reorganizar el territorio acorde a las políticas de las dos Repúblicas, con el fin de agregar a los indígenas y «liberar» espacio para los españoles, que día a día eran más numerosos y se instalaban en sus nuevas estancias, hatos y haciendas(Ver Figura 4).

Figura 4. Paisaje colonial del siglo XVII. Artista: David Becerra (2010)

4. Siglo XVIII: la extinción de pueblos

El siglo XVIII trae consigo muchos cambios ante las nuevas tendencias «ilustradas» del pensamiento, que a través de las reformas borbónicas, transformaron las relaciones del imperio con sus colonias. Otro cambio importante, fue el aumento poblacional donde el mestizo ocupó un lugar

protagónico, incidiendo aún más en el nuevo panorama colonial, y en lo que nos interesa, el impacto sobre el paisaje. Las reformas borbónicas buscaron «instaurar en América una economía, que siguiendo los postulados mercantilistas, se basara en la exportación de metales preciosos hacia la metrópoli y se preocupara muy poco por incentivar el mejoramiento de la agricultura o el comercio de sus colonias americanas» (Cárdenas, 2006:4). En el caso del territorio guane, con ausencia de minerales preciosos, la agricultura de caña, tabaco y algodón se convirtieron en productos de gran importancia en el mercado local y regional (Álvarez, 2003); en el caso de los tejidos se alcanzó el mercado internacional siendo este próspero por muy poco tiempo (Raymond *et al*, 1982).

Cárdenas en su análisis sobre los pensadores criollos propone un elemento muy importante resultado de esta nueva forma de pensamiento: hubo un cambio en la precepción de la naturaleza, que él denomina «ilustrada», y que tenía como fundamento su dominación (Cárdenas, 2006). Esto implicó que la naturaleza fuese integrada a una lógica económica mercantilista y que fuera entendida como una fuente de riqueza. Los resultados de esta nueva forma de pensamiento nos deja ver que los resguardos entran en decadencia, los mestizos llenan el espacio dejado por los indígenas en las área agrícolas y manufactureras, y las nuevas reformas no fueron aceptadas por los criollos. Estos procesos dejan evidencias en el paisaje, que una vez más sufre nuevas transformaciones.

4.1. Resguardos en decadencia: arriendos, extinciones y subastas

La reducción o extinción de pueblos de indios fue practicada a lo largo de todo el periodo colonial. Durante el siglo XVIII fue más numeroso, al parecer, debido al bajo número de naturales, especialmente tributarios, que vivían en los pueblos. La consecuencia final fue la *parcelización* del territorio guane, con la subdivisión de los resguardos en estancias y hatos, entregados a población no indígena para su provecho.

Los informes presentados por los funcionarios de la Corona reflejan que el número de naturales para mediados del siglo XVIII, es muy bajo: el pueblo de Chanchón para 1751 contaba con 1 indio tributario y cerca de 20 personas más entre niños, mujeres y *chusma* (AGN. PS. 2, 20). En 1754, el estado de los 4 pueblos adscritos a la jurisdicción de San Gil era similar, con la excepción del pueblo de Guane que contaba con un alto número de indios, resultado de las múltiples agregaciones de otros pueblos. Curití, Oiba y Charalá contaban

con 16, 10 y 5 indios tributarios respectivamente (AGN. CeI.3, 21). Los indígenas de Oiba y Charalá fueron finalmente agregados con los del pueblo de Chitaraque (actualmente departamento de Boyacá) (AGN. CeI. 45, 14). Lo mismo sucedió con Onzaga en 1777 donde los indígenas fueron trasladados a diferentes pueblos (AGN. RS. 5, 10), pero ellos solicitaron al Visitador Moreno y Escandón que los llevaran a Guane donde había buenas tierras (Moreno y Escandón, 1985).

Manuel Lucena Salmoral tiene una perspectiva diferente y su estudio sobre la exogamia entre los Guane en el siglo XVIII y principios del XIX, le permite evidenciar la existencia de al menos 5000 indígenas para 1810 a partir de las actas bautismales. Sin embargo, él mismo menciona que para la época, muchos de estos indígenas fueron considerados mestizos, para así poder convertir a los indígenas en campesinos, posteriormente extinguir los pueblos (Lucena, 1974), y liberar tierras para que fueran trabajadas por otras personas, siguiendo la lógica de la eficiencia de las reformas Borbónicas, y respondiendo también a los cambios en la población a los que nos remitiremos en el siguiente apartado.

Sea cierto o no el argumento de Lucena, los indígenas eran pocos en su totalidad y comparados con el resto de la población, quizás no tan reducidos como sostenían las autoridades coloniales del momento. La realidad era que el sistema de resguardos estaba en decadencia y la población indígena ya se encontraba concentrada principalmente en el pueblo de Guane. Esto es producto de un largo proceso de planeación del territorio para responder a otras necesidades, especialmente, las de los vecinos habitantes de estos lugares.

Los indígenas ante la situación de no poder cumplir con los pagos del tributo por la escasez de gente en sus resguardos, aceptaron arrendar parte de sus tierras a los mestizos o blancos pobres para recaudar lo suficiente para el pago del tributo, en otros casos sacerdotes arrendaron algunas tierras y descontaban el dinero recibido como pago del tributo (AGN. CeI. 3, 24). Este arrendamiento estaba prohibido y las autoridades coloniales enviaron funcionarios para que constataran que tal situación no se presentaba. En 1754 el alcalde de la Villa de San Gil envió un informe sobre la situación de los resguardos respecto al tema de los arrendamientos en Curití, Guane, Charalá y Oiba. Los dos primeros dijeron nunca haber arrendado tierras. Los indígenas de Charalá dijeron que en ese momento no lo hacían pero antes sí -la razón la trataremos más adelante- y Oiba declaró sí tener arrendatarios y pagar con eso el tributo. Esta información corresponde con el número de indígenas entregado en el informe de ese mismo año a la Real Audiencia

(AGN. CeI. 3, 21); Guane y Curití, los que contaban con mayor número no arrendaron tierras, mientras que los de más bajo número de naturales sí lo hicieron, incluso con la autorización de sacerdote del pueblo. Estos arrendamientos nos evidencian los «problemas de espacio» que surgieron al momento en el que una población -la mestiza- no contemplada por las leyes, crecía y crecía. Los arrendamientos de tierras de resguardo eran más baratos que hacerlos *legalmente* ante las autoridades, así que estos fueron bastante comunes; además muchos de los mestizos estaban emparentados con los indígenas del resguardo (Melo en Moreno y Escandón, 1985), lo que hacía las negociaciones más fáciles.

Se presentaron, sin embargo, algunos inconvenientes, como lo declaran los indígenas de Charalá:

> ...y preguntados que sugetos y como se llaman los que an arrendado y estan de presente. Dixeron que de presente no ay ningunos sugetos que ocupen sus resguardos y que esto de un año a lo presente por haver ganado despacho para que los curas no arrendaran y aunque aora lo pudieran haser no lo han hecho por estar las tierras *muy esquilmadas*[20] y *falta de barsales*[21] *y montes* (AGN. CeI. 3, 24, 453v)

Al parecer los indígenas estaban empezando a sentir los efectos del impacto generado por la cría de animales, las plantaciones de caña y otros cultivos. Todos estos requerían desmontar el área a trabajar y los suelos se desgastaron rápidamente según el testimonio arriba citado. Los mestizos que arrendaron estas tierras, habían heredado tradiciones indígenas pero igualmente adaptaron y adoptaron muy bien las tradiciones españolas. En este sentido, las lógicas del manejo del espacio fueron distintas, si algunos de ellos utilizaron las tierras para el cultivo de caña este era plantado como monocultivo con el fin de producir panela y aguardiente; y podríamos decir que hicieron lo mismo al sembrar algodón con el fin de hacer tejidos y otras manufacturas para vender en los mercados locales y regionales (Álvarez, 2003), especialmente cuando en el siglo XVIII el mercado más importante de tejidos se traslada de Tunja a Socorro (Álvarez, 2003). Esta importancia del mercado y el aumento de la población mestiza en la región seguramente implicaron una intensificación de la agricultura y así un mayor impacto sobre los suelos de la región.

[20] Menoscabar, agotar una fuente de riqueza sacando de ella mayor provecho que el debido, según DRAE.
[21] Según el DRAE, barzal es un terreno cubierto de zarzas y maleza.

Este traspaso de la frontera del resguardo no siempre fue con autorización de los indígenas, muchas veces los vecinos fueron ocupando las tierras con sus ganados y cultivos. Guane, único pueblo de indios con un alto número de habitantes, no se salvaba de este proceso de ocupación de tierras por parte de vecinos *de todos los colores,* a pesar de las leyes que los protegían y los funcionarios que intentaban hacer cumplir la ley como sucedió en 1760 en una denuncia presentada por los indígenas ante el protector de indios (AGN. CeI. 23, 17).

> El fiscal protector por los yndios de los pueblos de Gaune y Curití dize: que estos naturales se quejan de que varias personas de diversos colores se la han introducido en los resguardos de sus pueblos de que se les siguen notable perjuicios y siendo dicha yntroducion contra lo dispuesto por la leyes [se solicita se] expulse de los resguardos de dichos pueblos a todas y qualesquiera personas que no sean yndios y tubieren ocupadas sus tierras que asi es justicia (AGN. CeI. 23, 17, 386r).

Para inicios del siglo XIX la situación empeora, y la misma Corona permite el arrendamiento de las tierras del resguardo de Guane, siempre y cuando no se afectaran las actividades de los indígenas que vivían allí. Los indígenas de Guane, no tuvieron más opción que la de aceptar, pero les molestó que las tierras fueran arrendadas a una de las personas que ofreció menos dinero, además este señor no respetó los límites señalados y porque «el Don Alexo [arrendador] intenta sacarnos de allí todos nuestros animales para aprovecharse libremente de todas las estancias para potrero y sementeras y que perescamos los yndios votando nuestro ganados donde ni los podamos cuidar ni aprovechar la leche para el sustento de nuestro pobres hijos» (AGN. CeI. 47, 184, 944v). Una vez más, como sucedió en Charalá, los indígenas veían como las tierras perdían valor por estar deterioradas, en este caso a causa del ganado, pues años antes tuvieron hasta 400 novillos que representaban $10.500, mientras que para 1810, año de la denuncia, solo se obtenían $5.000 (AGN. CeI. 47, 184, 945v).

Esta situación de deterioro y tierras *esquilmadas* confirma la certera apreciación de lo declarado por Velazco casi 250 años atrás sobre poca vocación ganadera de la región de Vélez, aún así, la tradición se impuso. Este punto se torna importante si retomamos el concepto de los paisajes imaginarios de los españoles. La idea de una villa próspera se asociaba al ganado, ganado que colonizó rápidamente el territorio guane y fue adoptado por indígenas, mestizos y personas *de todos los colores*. Evidentemente fue una actividad rentable en sus primeros momentos, y tal como lo argumentan muchos estudios de Historia

Ambiental acerca del impacto ambiental de la colonización, cuando coinciden en afirmar que las tierras «vírgenes» del bosque una vez desmontadas para cultivos o ganadería siempre fueron muy fértiles, aunque dicha fertilidad duró poco, resultando el suelo deteriorado por el drástico cambio en su uso (Percy, 1992; Torrejón y Cisternas, 2002). Puede entenderse en este contexto que los indígenas percibieron claramente el deterioro de sus tierras.

Otro impacto importante de la ganadería en terrenos inclinados es que van modificando la estructura del suelo, formando terracetas o patevaca, lo cual genera erosión y compactación de los suelos (Mahecha, 2002), lo cual pudo ser otra evidencia de tierras *esquilmadas*. Sin embargo, en la visita realizada al área de estudio en el 2009, se vio que en gran parte de esta, el ganado se tiene en potreros arborizados; tal vez esto haya ayudado a conservar los suelos por un tiempo más, puesto que la ganadería es uno de los principales renglones de la economía de la región. Finalmente, la pérdida de biodiversidad es otro tipo de impacto que puede estar asociado a la ganadería, los Esquemas de Ordenamiento Territorial (EOT), dan cuenta de la baja biodiversidad debido a la poca conservación bosques en el área de estudio. Para el caso de Barichara por ejemplo, no se conservan bosques naturales, solamente de galería y secundarios, gran parte del territorio restante figura como pastos (CAS, Barichara, s.f.). Igualmente y los análisis de ecosistemas actuales describen a Santander como lugares de ecosistemas transformados (CORPES, 1991).

- *El proceso de la Extinció*n

El proceso de extinción de pueblos indígenas no era sencillo, y muchas veces tomaba varios años mientras se avaluaban las tierras, se subastaban y se asignaban a los mejores postores, lo que nos permiten ver estos procesos es la manera como la tierra y su *disposición* incidió en el precio que le otorgaron. Se hace presente una vez más, la nueva lógica bajo la cual se contemplaba la naturaleza.

El problema de acceso a la tierra que tenían los mestizos, fue solucionado de *una forma curiosa* dice Melo (en Moreno y Escandón, 1985), sobre todo porque no contaban con un sistema legal claro (Melo, 1977). En palabras de Melo:

> Aunque la mayoría de las tierras estaba en manos de un reducido número de españoles y criollos, y la parte correspondiente a los resguardos era una mínima porción del área disponible, siempre se vio que eran las familias indígenas, que en vez de 2 ó 3 hectáreas contaban ahora con 5 o 6, las que tenían tierras sobrantes, mientras que los propietarios

> criollos de centenares o miles de hectáreas aparentemente tenían lo que justamente les correspondía (Melo en Moreno y Escandón, 1985, 26).

De esta manera se iniciaron los procesos de extinción de resguardos en lugares altamente apetecidos por vecinos que no tenían tierras o que las estaban ocupando ilegalmente, y no pagaban impuestos a la Corona. La extinción del pueblo de Chanchón en 1751, permitió adjudicar las tierras del pueblo a la parroquia de Socorro que contaba con cerca de 8.000 vecinos (Triana, 2004).

El caso de la extinción del pueblo de Bucaramanga en 1778 (AGN. R. 13, 21, 631r) fue un proceso bastante largo porque las mediciones y los avalúos nunca fueron considerados bien hechos, y la disputa por la tierra fue tal, que la Corona intentó evitar, de una parte favoritismos, de otra perder dinero por malos avalúos o incluso que las tierras fueran colonizadas por extraños. Al declararse la extinción del pueblo, se recomendó trasladar a los indígenas al pueblo de Guane por la *abundancia* de tierras (Moreno y Escandón, 1985).

Varias personas se encargaron de la medición del resguardo, obteniendo como resultado la delimitación del área representada en el mapa de 1775. La marcación de límites fue difícil dado que había tierras cultivadas por vecinos Girón, ya fuera que las tuvieran arrendadas o las ocuparan ilegalmente. Si las tierras quedaban dentro de los límites del resguardo el avalúo debía hacerse contemplando el valor de las mejoras y de los cultivos allí sembrados, todo con el fin de que «no recaigan en un solo sujeto, sino que todas disfruten de la utilidad y pueda cada uno rematar en igualdad de precio la tierra que tuviere cultivada, bien entendido que si se rematase en otra será con cargo de satisfacer la que huviese plantado» (AGN. RS. 13, 21, 635r.

Este avalúo permite ver las diferentes calidades de las tierras en un pequeño espacio. Hay algunas más fértiles y planas que valen más, otras con caños, piedras o faltas de agua que valen menos. La repartición la midieron en estancias, avaluando cada una de acuerdo a las características, es decir, esta es una evidencia más que las tierras del resguardo estaban ya ampliamente ocupadas por vecinos quienes tenían ya sus estancias. Algunos compradores adquirían dos o tres. Simultáneamente, se avaluaron los terrenos de las casas del pueblo de Bucaramanga, asignándolas rápidamente entre los vecinos, siguiendo las reglamentaciones de tener casa en el pueblo.

Los indígenas agregados al pueblo de Guane solicitaron algunas tierras en lo que había sido el resguardo para tener algunos cultivos:

> El fiscal dise que a esta protectura han ocurrido los Indios del extinguido pueblo de Bucaramanga exponiendo que después que se devolvieron a sus tierras desde el Pueblo de Guane a fueron agregados, se les habia librado despacho para que el Alcalde Maior de Minas de Pamplona, y Betas de Bucaramanga les proveyese de las tierras vacantes, valdias, y realengas que hubiese pero que esto no se había verificado con formalidad, pues aunque verbalmente se les había señalado algunas, los Vecinos impedían que las cultivasen (AGN. RS. 13, 21, 739r).

Los vecinos se oponían porque no existía evidencia oficial que dijera se les otorgarían tierras. El fiscal finalmente les otorga un pedazo de tierra lejana a las principales fuentes de agua de la zona (Río del Oro, río Frío y Río Suratá); tierras que según la descripción del documento, eran las que no tenían valor. La nueva lógica sobre la tierra buscó la eficiencia en el cultivo y la inserción en el mercado, y los indígenas, parecía, no respondían a este tipo de lógica por lo que se volvieron pobladores *de segunda* y la prioridad fueron los vecinos.

4.2. Mestizos y parroquias

Los mestizos son, en el siglo XVIII, los grandes protagonistas del cambio. Constituían el 56% de la población, la población blanca es representativa con un 37.8% y la indígena con tan solo el 2.8% (Sanmiguel y Mancilla, 2008). En los documentos se refieren a ellos como vecinos, puesto que no podían ocupar las tierras de resguardo -aunque en la realidad lo hacían- y por no ser indígenas los cobijaba otra legislación, aunque bastante difusa esta, porque tampoco tuvieron acceso a los cargos burocráticos del sistema y eran tributarios de la Corona desempeñándose como campesinos y comerciantes (Álvarez, 1997).

En 1753, la Real Audiencia de Santa Fe solicitó un informe sobre la población de la Villa de San Gil, tanto de las parroquias como de los pueblos de indios (AGN. PS. 3, 3). La información enviada por los alcaldes ordinarios muestra como resultado una absoluta mayoría de vecinos frente a los indígenas: Cerca de 5.150 vecinos frente a 65 indígenas, claro está que dentro del informe entregado no se especifica la cifra del pueblo de Guane, que según otro informe tiene más de 100 tributarios (AGN. CeI. 3, 21)

Ante esta situación, los vecinos solicitaban la fundación de parroquias donde pudieran empadronarse y tener acceso a los servicios religiosos. Durante este periodo se funda un gran número de poblaciones santandereanas, una buena

parte sobre territorios de pueblos indígenas extintos, que ya contaban con la base estructural. La urgencia de los mestizos fue acceder a las tierras aledañas al pueblo, que por su cercanía les facilitaba el transporte de productos al mercado, además, no debemos olvidar, que estas tierras eran las de cultivo de los indígenas, así que ya contaban con *las mejoras* que incrementaban el valor de la tierra y la hacía más fácil de trabajar.

Charalá y Socorro fueron los sitos más poblados para el siglo XVIII: contaban con 1.100 y 1.600 vecinos cabezas de familia. San Gil, Barichara y San Joaquín contaban también con un número bastante importante, aunque representase menos de la mitad de los de Charalá y Socorro. En el mapa *Resguardos de guane, butaregua, hato viejo y otros de 1756* (AGN.MyP4. 681A), se puede ver claramente cómo se repartían las tierras del resguardo de Guane, el de mayor número de naturales, y en la meseta de Barichara, estaban presentes una gran cantidad de estancias de vecinos. Esta coexistencia fue la que llevó a los conflictos de tierras en los lugares de frontera. Igualmente este mapa nos evidencia cómo el paisaje ha sido ampliamente transformado y domesticado para la producción de alimentos y de animales de cría. Ya no quedaban espacios baldíos entre las diferentes propiedades, todo estaba poblado. Otro aspecto importante es que la tierra poblada por los españoles constituye la parte plana de esta región, la Meseta de Barichara, mientras que el resguardo continuó en la montaña y con la cercanía al río.

El caso de Cepitá es bastante interesante, Cepitá está ubicado a orillas del río Chicamocha. La fundación de esta parroquia se persiguió por mucho tiempo, demostrando que desde el siglo XVII había una ocupación de vecinos importante. La parroquia se funda en 1751 y su poblamiento característico es a las orillas de los ríos por estar allí las tierras más fértiles, y en algunos lugares se forman unos planos donde se pueden construir las casas. Esto se puede ver claramente en el mapa *Pueblos situados a los lados, rio Chicamocha y sepitá* de 1756 AGN. MyP4. 118A), que tenía como intención justificar la creación de la parroquia aduciendo que los demás pueblos eran muy distantes y que los vecinos no tenían un lugar cercano para asistir a la misa. De esta manera, aunque existe el pueblo a la manera tradicional de España el resto de la población está dispersa a lo largo de las quebradas y ríos.

A pesar del bajo número de indígenas, las tradiciones Guane fueron legadas a los mestizos quienes se ocuparon de labores agrícolas y manufactureras. Para el siglo XVIII, una parroquia como la del Socorro contaba con un mercado interno muy próspero de artesanías y tejidos. El escritor colombiano Guillén, respecto a esto dice:

> En los distritos de Vélez, Socorro, San Gil, y Girón, en el que todavía no se ha dado lugar a las grandes haciendas, se ve mayor número de gentes que en las demás partes del Reino, y es porque repartidos sus habitantes en pequeñas heredades, cuya propiedad les pertenece, las cultivan con el mayor interés. Sin embargo, de no haber allí minas algunas, se mantiene la gente con más aseo, se multiplica la población; la labranza, aunque imperfecta se halla en mejor pie que en otras partes; se advierte más civilidad en el pueblo y en sus habitantes más gustosos. Atribuyo esta diferencia a la fábrica de lienzos que asegura el sustento al tejedor, a la hilandera y al labrador que siembra el algodón, que es su verdadera mina (Guillén Martínez en Álvarez, 2003).

La siembra y manufactura del algodón se mantiene entre los mestizos, quienes lo cultivan «junto a la caña de azúcar y a los cultivos de pancoger»: arracacha, maíz, fríjol yuca tomate, ahuyama, calabazas (Raymond *et al*, 1982:30), según las pautas del cultivo tradicional. A nivel tecnológico, la técnica de separación del algodón de la pepa sufre transformaciones, pues los españoles importaron molinos y telares que incluían partes de hierro que hacían más *eficiente* este trabajo (Raymond, 1982).

Estas innovaciones tecnológicas tal vez fueron una de las causas que permitieron que la fibra del algodón se convirtiera en un producto exportable desde mediados del siglo XVIII (Patiño, 1973), muy apreciada por su calidad. Aunque el comercio de los lienzos o tejidos de algodón alcanzó una amplia distribución y un buen precio, la revolución industrial inglesa afectó profundamente el mercado con la importación de paños más baratos. La Corona intentó tomar medidas al respecto, prohibiendo el uso de *tela de algodón extranjera,* pero finalmente el mercado se redujo a la escala local hacia finales del siglo XVIII (Vargas en Raymond *et al*, 1982), afectando los ingresos de los campesinos e indígenas dedicados a esta labor. Así el mercado del algodón no fuera rentable, la población lo seguía cultivando en grandes cantidades porque era la actividad que más conocían y de la que vivieron por mucho tiempo. El escritor e historiador de Boyacá, Basilio Vicente de Oviedo dice:

> Tendrá Charalá dos mil feligreses (...) la gente es pobre (...) produce muchísimos algodón, maíz, y turmas, de que se proveen los lugares comarcanos, en partucilar el socorro (...). En atención a la decadencia que tienen hoy allí lo slienzos, por muy burdos, solo le regulamos 2.500 pesos cada año al cura (Oviedo en Raymond *et al*, 1982).

El cultivo se volvió menos rentable cuando, con la excusa del impuesto de la Armada de Barlovento[22], se crearon impuestos del 1% sobre muchos productos, uno de ellos sobre el algodón en rama, es decir, cualquiera que sembrara algodón, aún sin cosecharlo, debía pagar el impuesto (Raymond, 1982). La oposición de todos los campesinos frente a este tipo de medidas, resultó en los movimientos comuneros. En el caso del algodón, viendo las autoridades que la región estaba compuesta de gente pobre que solo vivía del cultivo y tejido del algodón, levantó el impuesto.

La revuelta comunera 1781 es un hito histórico dentro del proceso de independencia del país. Según McFarlane:

> The aims of the Comuneros were largely defensive; they rejected the innovations of the visitor-general who sought to overhaul colonial government and fought to preserve existing administrative and fiscal arrangements. Not only the aims of the rebellion were fundamentally conservative; its ideology was deeply traditional (McFarlane, 1984:19).

Es un poco contradictorio que este movimiento que alegaba por la conservación de las tradiciones finalizara en los movimientos independentistas. Pero lo importante de este proceso es que la aplicación de las reformas Borbónicas generó conflictos entre los denominados criollos de todo el Nuevo Reino de Granada.

Figura 5. Paisaje colonial siglo XVIII. Artista: David Becerra (2010)

[22] La Armada de Barlovento fue un grupo de defensa de España para evitar robos por parte de Ingleses y Franceses de mercancías que iban hacia Europa.

La Corona, bajo los nuevos preceptos económicos, creó monopolios para obtener ganancias, y desarticuló redes de comercio interno al imponer la exportación como un fin primario para el mantenimiento del sistema (Cárdenas, 2006). En 1776, el gobierno español estableció el monopolio del tabaco en el Virreinato, delimitando cuatro áreas de producción: Ambalema, Palmira, Zapatoca y Pore (Echeverri, 2006). Las zonas de Girón, Socorro, Barichara y San Gil, no pudieron continuar cultivando tabaco ante las prohibiciones, teniendo en cuenta que era uno de los productos más importantes al igual que la caña y el algodón.

La afectación de las medidas sobre el tabaco deben ser comprendidas dentro del marco de la economía campesina con alto contenido familiar realizada en áreas de microfundio (Echeverri, 2006). Lo cual es una realidad para el área de estudio, que ante la alta densidad de población mestiza y después de la *parcelización* de los resguardos, sus cultivos ser vieron afectados.

Finalmente, entre los documentos conservados en el AGN para esta época, podemos observar otra actividad de gran importancia para la población: la ganadería. Estos documentos nos permiten ver la importancia de la cría de animales como actividad productiva, presente en todos los estamentos de la sociedad. No permiten estos documentos, acceder números generales de la cantidad de ganado en la región, pues los robos se limitan de 1 a 10 reses como máximo. Pero sí nos permite ver que dentro de las parcelas la mayoría de los habitantes tenían algunas reses proveedoras de leche, carne y cuero. Y en el caso de Miguel Barbosa, un ladrón de vacas apresado en Curití, tenía mulas y un caballo, para la carga de mercancías hacia los mercados locales y regionales (AGN. CJ. 32, 15, 736).

A finales del siglo XVIII e inicios de XIX abundan las demandas sobre el robo de ganado. Los afectados acudían a la ley para reportar una o varias de sus reses, dejando un registro interesante a consultar. Los casos fueron siempre muy similares, donde el ladrón siempre intentó huir y cuando fue apresado terminó por confesar el crimen.

> Cuando cogieron a Miguel Barbosa por robarse una mula ya yendo de viaje de Curití a Ocaña. Le confiscaron los siguientes bienes: 9 mulas y un caballo con 8 enjalmas y aparejos, 341/2@ de anís, un atillo con cuatro piezas y media de lienzo y dos pellones y un par de petacas, un escritorio, una cuchara de plata y un sablecito (AGN. CJ. 32, 15, 736).

En resumen, el siglo XVIII representa un gran cambio en el territorio, la población indígena está *legalmente* en extinción y los resguardos entran en decadencia, y el espacio dejado por estos es ocupado por los mestizos quienes tienen nuevas posibilidades de acceso a la tierra, heredando costumbres tanto guanes como españolas en sus prácticas productivas (Ver Figura 5).

Conclusiones

El análisis de la configuración de los paisajes coloniales de los siglos XVII y XVIII ha permitido comprender parte del impacto ambiental del proceso de la conquista y colonización del territorio guane. En general, la situación de colonialismo fue desestructurando las sociedades indígenas y asimismo sus territorios con la finalidad de insertarlos dentro de otra lógica de ocupación, aprovechamiento y distribución de los recursos. Simultáneamente, españoles y posteriormente esclavos y mestizos fueron ocupando los espacios «libres» dejados por los indígenas. Todo lo cual transformó el paisaje, de uno cultural a uno colonial.

El acercamiento a la problemática del impacto ambiental de la Colonia realizado es ante todo de tipo cualitativo; las fuentes no presentan datos cuantitativos suficientemente representativos para un estudio más minucioso, lo cual impidió por el momento una medición exacta del impacto. Los datos demográficos se encuentran dispersos y su sistematización requeriría una investigación específica. Sin embargo, es posible concluir que los de mayor incidencia en el cambio del paisaje fueron los procesos culturales, al trasformar el orden social, la religión, el lenguaje, formas de propiedad, manejo de agroecosistemas.

En el siglo XVII, la continua revisión del estado de los pueblos permitió liberar tierras para los pobladores españoles y mestizos. Como en el caso de México estudiado por Sluyter, esta situación implicó una recategorización constante del paisaje para entender las tierras «libres» o «abandonadas» a partir de las necesidades del régimen colonial, desconociendo la intervención indígena en la formación de dichos paisajes (Sluyter, 2002). Situación que entendían los españoles como una forma de culturizar la tierra y hacerla provechosa (Bauer, 2001). La introducción de fauna y flora generó una gran transformación del paisaje. Los animales y las plantas introducidas respondían a una lógica de producción distinta; por esta razón, los guanes aprendieron nuevos oficios (arrieros, gañanes, cargueros, cortadores y sembradores de caña) los cuales

realizaron en las tierras de los españoles, pero también en las suyas. Esta introducción es manifestación de un proceso cultural de adaptación que implicó un proceso material de transformación paisajística.

Los paisajes imaginarios ocasionaron conflictos entre guanes y españoles. Las percepciones sobre la calidad de la tierra estaban sujetas a las categorías europeas adaptadas a tierras llanas y no a la lógica de la montaña santandereana. Sistemáticamente en los resguardos asignados se adjudicaron las tierras llanas, y al parecer, «grandes» extensiones de ellas para que los guanes estuvieran «cómodos». En respuesta, los indígenas siempre alegaron que las tierras provechosas eran las de la montaña. Aquí vemos el choque de culturas: los guane, eminentemente agricultores, preferían las tierras de montaña para sus cultivos, mientras que los españoles, leyendo el paisaje desde sus propias categorías geográficas, les atribuían tierras llanas, pensando que fueran más fértiles. Los españoles no entendían las categorías indígenas que se remitían a la *calidad* y no a la cantidad de la tierra para poder obtener lo necesario para vivir. Igualmente, los españoles utilizaron estos argumentos para demeritar las protestas indígenas sobre tierras, porque para estos la cantidad de tierra sí era significativa. Esto nos lleva a comprender, que si los indígenas no tenían las tierras aptas para el cultivo, los españoles sí, y cultivaron caña y tenían ganado, el cual prosperó en muchas de las zonas del territorio guane, aun cuando desde el siglo XVI se mencionaba su poca vocación ganadera.

Durante el siglo XVIII el componente racial del territorio es mayoritariamente mestizo, lo que conllevó a la decadencia del resguardo debido al bajo número de indígenas reportados por los informes de los funcionarios coloniales y la urgencia de tierras para la población campesina. Se extinguen sistemáticamente los pueblos de indios que se erigen ahora como parroquias de vecinos. Las herencias mezcladas en este periodo incluyen elementos de lo indígena y lo europeo, hasta constituirse en el microfundio característico del actual Santander.

Los conflictos entre mestizos y autoridades coloniales se presentaron ante la ausencia de un marco legal, que puede entenderse como un problema ideológico, que incluyera a las nuevas razas. Los mestizos no tuvieron un fácil acceso a tierras, sino que este campesinado tuvo que emplearse en las estancias y hatos, como una mano de obra muy barata. Con la extinción de pueblos indígenas pudieron acceder más fácilmente a ellas y dedicarse a cultivar plantas comercialmente viables (algodón, caña y tabaco) para los mercados locales y regionales. De otra parte, la creación de los impuestos y de los monopolios en la época borbónica dejó a estos excluidos aún más marginados en un sistema

social en el cual no ocupaban una posición clara. Su reacción fue violenta: las revueltas comuneras del siglo XVIII se pueden leer como una respuesta radical a la afectación de los sistemas productivos del campesinado de la época al verse prohibido por ley el cultivo de tabaco. La política afectaba así también a la naturaleza, al imponer cambios de uso de la tierra.

En general, el territorio guane estuvo prácticamente aislado del comercio internacional, a excepción del intercambio de los *lienzos de la tierra*, las mantas de algodón que desde tiempos prehispánicos contaban con tanta fama. El estado de los caminos, la ausencia de minerales preciosos y lo quebrado del terreno no permitió establecer fuertes contactos comerciales con mercados más amplios. Sin embargo, esto no detuvo los procesos de colonización, y todo el territorio quedó inserto dentro del sistema colonial.

Este fue el recorrido por el territorio guane reconstruyendo parte de la historia de un grupo indígena extinto cuyas tradiciones se perciben en los mestizos que heredaron parte de las tradiciones características de Santander.

Referencias

Referencias Documentales Consultadas en el Archivo General de la Nación, Colombia.

- *Sección Colonia:*

Fondo: Caciques e indios. Legajo 3. Documento 21. Año: 1754

Fondo: Caciques e indios. Legajo 3. Documento 24. Año: 1754

Fondo: Caciques e indios. Legajo 23. Documento 17. Año: 1760.

Fondo: Caciques e indios. Legajo 32. Documento 94. Año: 1670.

Fondo: Caciques e indios. Legajo 32. Documento: 36. Año: 1644.

Fondo: Caciques e indios. Legajo 45. Documento: 14. Año: 1754.

Fondo: Caciques e indios. Legajo: 47. Documento: 184. Año: 1810.

Fondo: Caciques e indios. Legajo: 49. Documento: 10. Año: 1695.

Fondo: Caciques e indios. Legajo 71. Documento: 20. Año: 1658.

Fondo: Caciques e indios. Legajo 77. Documento: 14. Año: 1687,

Fondo: Criminales Juicios. Legajo: 32. Documento 15. Año: 1802.

Fondo: Minas. Legajo 19. Documento: 1. Año: 1565.

Fondo: Miscelánea. Legajo: 89. Documento: 36. Año: 1609.

Fondo: Poblaciones Santander. Legajo 2. Documento 20. Año 1751.

Fondo: Poblaciones Santander. Legajo 3. Documento 3. Año 1753

Fondo: Poblaciones Santander. Legajo 9. Documento 1. Año 1751.

Fondo: Resguardos. Legajo 3. Documento 21. Año: 1631.

Fondo: Resguardos. Legajo 3. Documento 8. Año: 1635

Fondo: Resguardos Santander. Legajo 3, Documento: 21. Año: 1631.

Fondo: Resguardos Santander. Legajo 5, Documento: 8. Año: 1635.

Fondo: Resguardos Santander. Legajo 5, Documento: 10. Año 1777

Fondo: Tributos. Legajo: 10. Documento: 11. Año: 1664.

Fondo: Visitas Santander. Legajo 2. Documentos del 5 al 12. Año: 1560.

Fondo: Visitas Santander. Legajo 9. Documento 1. Año: 1617.

Fondo: Visitas Santander. Legajo 10. Documento 1. Año: 1683.

Fondo: Visitas Santander. Legajo 10. Documento 7. Año: 1670

Fondo: Visitas Tolima. Legajo: 4. Documento 2. Año 1670.

Fondo: Visitas Tolima. Legajo: 2. Documento 20.

- *Sección Mapas y Planos*

Fondo: Mapoteca 4. 118A. Pueblos situados a los lados, río Chicamocha y Cepitá. 1756.

Fondo: Mapoteca 4. 681A. Resguardos de guane, butaregua, hato viejo y otros

Referencias Bibliográficas Consultadas

Álvarez, R. 2003. «Producción Manufacturera Colonial en la Provincia del Socorro, Colombia: Centros de Producción y Mercados». [*www.historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2003/produccion-coloniasocorro.htm*]

Álvarez, V. 1997. «Mestizos y mestizaje en la colonia». En: *Fronteras*. No 1:57-92.

Amodio, E. 1993. *Formas de la Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la Conquista de América*. Quito: Editorial Abya Yala.

Arenas, E. 2004. *Los guane, el pueblo de la cingla*. Bucaramanga: Universidad Santo Tomás.

Arnold, D. 1996. *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauer, A. 2001. *Goods, Power, History. Latin America's Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonnett, D. 2002. *Tierra y Comunidad: Un problema irresuelto, el caso del altiplano cundiboyacense, Virreinato de la Nueva Granada 1750-1800*. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes.

Buxó, R. 2006. «Paisajes culturales y reconstrucción histórica de la vegetación». En *Ecosistemas* 15 (1): 1-6.

Cárdenas, J.J. 2006. «Los economistas criollos y el "protonacionalismo" neogranadino. De la acentuación de las reformas borbónicas a la construcción de una "economía nacional" (Nueva Granada: 1759-1810)». Informe final de investigación presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia. [http://www.icanh.gov.co/recursos_user//resultados%202006-3.pdf]

Castellanos, J. 1997. *Elegías de varones ilustres de indias*. Edición definitiva al cuidado de Gerardo Rivas Moreno. Parte III. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.

Castro, G. 1994. *Los Trabajos de Ajuste y Combate. Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.

CAS. s.f. «Esquema de Ordenamiento Territorial del Municipio de Barichara». Sin publicar.

CORPES. Concejo Regional de Planificación del Centro Oriente. 1991. *Atlas Ambiental del departamento de Santander*. Bogotá: Corpes.

Crosby, A. 1999. *Imperialismo ecológico. La expansión Biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Editorial Crítica.

Deagan, K. 1996. "Colonial Transformation: Euro-American Cultural Genesis in the Early Spanish-American Colonies". En: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 52, 2:135-160.

Domínguez, C., A. Gómez y G. Barona. 2004. *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado de Santander*. Volumen 5. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Echeverri, M. 2006. «Conflicto y hegemonía en el suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800». En: *Fronteras de la Historia.* 11:335-387.

Escobar, A. 2001. "Culture Sits in Places: Reflection on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". En: *Political Geography*. 20:139-174.

Etter, A; C. McAlpine y H. Possingham. 2008. "Historical Patterns and Drivers of Landscape Change in Colombia since 1500: A Regionalized Spatial Approach". En: *Annals of the Association of American Geographers*. 98(1):2–23.

Fernández de Oviedo, G. 1995 [1525]. *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Edición de Nicolás del Castillo Mathieu, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano e Instituto Caro y Cuervo.

Giménez, G. 2001. «Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas». En: *Alteridades.* 11(22):5-14.

Gómez Rodríguez, R. 1999. *Fundación del Socorro.* Bucaramanga: Casa de la Cultura del Socorro.

Graff, G. 1976. "Spanish Parishes in Colonial New Granada: Their Role in Town-Building on the Spanish-American Frontier". En: *The Americas*, 33, 2:336-351.

Gruzinski, S. 1995. "Images and cultural mestizaje in colonial Mexico". En: *Poetics Today*, Vol. 16, No. 1, "Loci of Enunciation and Imaginary Constructions: The Case of (Latin) America", II:53-77.

Gruzinski, S. 1993. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVII.* México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, A. 2003. «Procesamiento de trigo en la Provincia de Tunja siglo XVIII». En: *Región, historia y cultura.* Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. 113-149

Herrera, M. 2006. «Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada». En: *Historia Crítica.* 32:118-152.

Herrera, M. 2002. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales Neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.

Hutchinson, J. 1962. «Breve análisis histórico del algodón». En: *Agricultura tropical.* 6:356-360.

Jaramillo Uribe, J. 2003. «La población africana en el desarrollo económico de Colombia. Conferencia pronunciada en el ciclo "Contribuciones de la afocolombianidad a la construcción de la identidad nacional". Bogotá, junio 28 de 2000». En: *Historia Crítica.* 24:95-100.

Lentz, D. 2000. *Imperfect balance. Landscape Transformations in the Precolumbian Americas.* New York: Columbia University Press.

Lucena, M. 1974. «Apuntes para la etnohistoria guane: la exogamia». En: *Revista Colombiana de Antropología***.** 16:87-194.

Mahecha, L. 2002. «El silvopastoreo: una alternativa de producción que disminuye el impacto ambiental de la ganadería bovina». En: *Revista Colombiana de Ciencias Pecuarias.* 15,2:226-231.

Mbembe, A. 2008. «Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África». En: *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales.* 167-195. Madrid: Traficantes de sueños.

McFarlane, A. 1984. "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada". En: *The Hispanic American Historical Review,* 64,1:17-54.

McGreevey, W. y M. R. de Fayard, 1968. «Tierra y trabajo en Nueva Granada, 1760-1845» En: *Desarrollo Económico.* 8,30/31:263- 291.

Melo, J.O. 1977. «¿Cuánta tierra necesita un indio? Nota marginal sobre la disolución de los resguardos en el siglo XVIII». en: *La Gaceta,* 12-13. [http://www.jorgeorlandomelo.com/cuantatierra.htm] Consultado en: 4 de agosto

Mignolo, W. 1995. «Herencias coloniales y teorías postcoloniales». En: Revista *Iberoamericana*. No 170-171. www.cholonautas.edu.pe

Morales, J. 1984. «Etnohistoria Guane». En: *Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en el área Guane*. Bogotá: FIAN. Banco de La República.

Moreno y Escandón, F. A. 1985. *Indios y Mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*. Prólogo: Jorge Orlando Melo. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, Volumen 124.

Murra, J. 1975. *Formaciones políticas y económicas en el mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

*Pajuelo, R. 2001. «*Del "poscolonialismo" al "posoccidentalismo": una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina». En: *Comentario Internacional,* núm. 2, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar [www.cholonautas.edu.pe/pdf/epram.pdf].

Palacio, G. 2006. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Palacio, G. 2002. «Historia Tropical: a reconsiderar las nociones de tiempo, espacio y ciencia». En: *Repensando la naturaleza.* Editores Germán Palacio y Astrid Ulloa. 67-97. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.

Pardo, J. 2002. *El tesoro natural de América. Colonialismo y ciencia en el siglo XVI.* Madrid: Nivola libros.

Percy, D. O. 1992. "Ax or Plow?: Significant Colonial Landscape Alteration Rates in the Maryland and Virginia Tidewater". En: *Agricultural History.* History of Agriculture and the Environment. 66, 2:66-74

Pérez Riaño, P. 2000. *Arqueología en el municipio de Oiba: departamento de Santander.* Bogotá: Banco de la República.

Prieto, A. 1998. «Símbolo y representación: Geertz, Taussig y Derrida. Textos de crítica y revisión bibliográfica preparados por el Proyecto "Ensayo, simbolismo y campo cultural"» (Proyecto CONACYT 1 000-PH).

Quintero, F. 2010. «Hallaron Tumba que sería de Guanentá, cacique de los guanes». En: *El Tiempo.* Versión Digital. Consultada en: 27/01/2010. [http://www.eltiempo.com/colombia/oriente/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-6795068.html]

Raymond, P., B. Bayona, y H. Torres. 1982. *Historia del Algodón en Santander.* Bucaramanga: Banco de la República.

Rosales, G., L.C. Estupiñán, L. A. Ramírez y J. A. Torres. 2003. «Fortalecimiento de la experiencia agroecológica de la CRCL Alianza CRCL-CISEC-ASOAL. Fase: Municipio de Barichara, corregimiento de guane». Informe de Ejecución. Sin publicar.

Rössler, M. s.f. «Los paisajes culturales y la convención del Patrimonio Mundial Cultural y Natural. Resultados de reuniones temáticas previas». [http://www.condesan.org/unesco/Cap%2006%20metchild%20rossler.pdf.] Consultado en: 14/11/09.

Sanabria, Graciela. 2010. «Entrevista en Charalá». Diciembre 6 de 2010. No audio.

Sanmiguel, E. M. y N. O. Mancilla. 2008. En: *El Centauro.* 1,1:57-70. Consultado en: Junio 2009. Tomado de: www.unilibresoc.edu.co/rv/index.php/centauro/article/view/9/8 -

Scharrer, B. 1997. *Azúcar y trabajo: Tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual Estado de Morelos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura del Estado de Morelos.

Service, Elman. 1984. *Los orígenes del Estado y de la civilización: el proceso de la evolución cultural.* Madrid: Alianza Editorial.

Simón, Fray Pedro. 1982 [1626]. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Tomo IV. Bogotá: Banco Popular.

Sluyter, A. 2005. "Recentism on environmental history on Latin America". En: *Environmental History*. Vol. 10,1. Consultado en Agosto 22 de 2005. [http://www.historycooperative.org/journals/eh/10.1/sluyter.html]

Sluyter, A. 2001. "Colonialism and landscape in the Americas: Material/conceptual transformations and continuing consequences". En: *Annals of American Association of Geographers*, Vol. 91,2:410-428.

Sluyter, A. 1999. "The making of the myth in the postcolonial development: material/conceptual landscape transformations in sixteenth century Veracruz". En: *Annals of American Association of Geographers*, 89,3:377-401.

Torrejón, F. y M. Cisternas, 2002. «Alteraciones del paisaje ecológico araucano por la asimilación mapuche de la agroganadería hispano-mediterránea (siglos XVI y XVII)». En: *Revista Chilena de Historia Natural.* 75:729-736.

Triana, A. 2004. «Demografía histórica del Socorro, Simacota y Charalá. 1800- 1830». Tesis para optar al título de Historiador. Universidad Industrial de Santander. Sin publicar.

Von Woeber, G. 1987. «La política económica de la Corona española frente a la industria azucarera en la Nueva España, 1599-1630». En: *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9:51-66.

Worster, D. 2000. *Transformaciones de la tierra.* Traducción de Guillermo Castro Herrera. Consultado Noviembre 25 de 2004. [www.idea.unal.edu.co/proyectos/histamb1/hisamb1.html]

YOSCUA. 2006. *Bignonia chica HUMB. & BONPL.* Consultado en: 09/02/2010. [http://www.siac.net.co/yoscua/bin/view/Principal/BignoniaChica]

Bogotá

Reconocimientos

Debo agradecer en primer lugar a Astrid Ulloa y a Eduardo Restrepo por su gran ayuda en la construcción de este libro.

«Concepciones de la naturaleza en la antropología actual»
El artículo de Astrid Ulloa fue publicado en *Ecología y paisaje. Miradas desde Canarias,* editado en 2009 por la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, bajo la coordinación de Sergio Toledo a quién agradezco la autorización para editar este trabajo en el presente libro.

«Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo»
Artículo tomado del libro *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (Popayán: Envión Editores, 2010). Le agradezco a Arturo Escobar por permitirnos reproducir su escrito y a Eduardo Restrepo por su colaboración en la edición del mismo.

«Más allá de la naturaleza y de la cultura»
Traducción del artículo «Par-delà de la nature et la cultura», *Le Débat,* nro. 114, marzo. Abril 2001, pp. 86-101 (realizada por Mariana Heredia). Philippe Descola, «Más allá de la naturaleza y la cultura» en: *Etnografías Contemporáneas*, Año 1, abril (93-114), 2006. Le agradezco al editor del número Alejandro Grimson el habernos permitido utilizar esta versión.

«Consideraciones de un antropólogo sobre la biología»
Agradezco a Tim Ingold, por autorizarnos a traducir publicar su artículo "An Anthropologist Looks at Biology". Una versión de este había sido publicada en *Man*, New Series, Vol. 25, No. 2. (Jun., 1990), pp. 208-229. Conferencia *Curl* 1989 (Traducción de María Luisa Valencia).

«Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza»
Le agradezco a Aletta Biersack, por autorizarnos a traducir y publicar su artículo "Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature", que había sido editado con anterioridad en *Reimagining Political Ecology,* (Aletta Biersack y James B. Greenberg, eds.) pp. 3-40. Durham: Duke University Press, 2006 (Traducción de María Luisa Valencia).

«La naturaleza en construcción»
Le agradezco a Anna L. Tsing, por autorizarnos a traducir y publicar su artículo "Nature in the Making", que fue editado en *New Directions in Anthropology*

and Environment. Intersections. Edited by Crumley, Carole with A Elizabeth van Deventer and Joseph J. Fletcher. Pp. 3-23. New York: AltaMira Press, 2005 (Traducción de María Luisa Valencia).

«El Umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal»
Agradezco a Vanessa Lemm, por autorizarnos a reproducir su artículo, que había sido publicado con anterioridad en *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Vanessa Lemm (ed.). Pp. 365-396. Santiago: Ediciones Diego Portales, 2010 (Traducción de Diego Rosello).

Los artículos de Enrique Dussel («La cuestión ecológica en Marx»), Eduardo Gudynas («Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina»), Esteban Ticona («"El Vivir bien" o "El Buen vivir". Algunas disquisiciones teóricas»), Leonardo Hernández («Territorios, territorialidades y multiculturalismo»), Santiago Castro-Gómez («La botánica en el orden clásico y geopolítico del saber»), Miguel García Bustamante («Los Llanos Orientales colombianos y el llanero: ¿Una historia de la naturaleza?»), Carmen Susana Tapia («Concepciones de río y agua en el medio y bajo Caquetá: una aproximación histórica»), Carolina Ardila, («Configuración de paisajes coloniales en los siglos XVII y XVIII en el territorio guane de Santander»), fueron escritos para este libro, y agradezco a los autores y autoras, su tiempo y compromiso con este trabajo y el permitirnos publicar el mismo.

Agradezco en particular a Leonardo Hernández, quien como subdirector educativo y cultural del Jardín Botánico de Bogotá, tuvo la idea de este libro y confió en mí para llevarlo a cabo.

Leonardo Montenegro (editor).

Cultura y Naturaleza

El propósito de este libro es incitar a la reflexión y la acción transformadora; propósito ambicioso para lo cual se reúnen escritos de una amplia gama de disciplinas humanas que convocan esas dos palabras simples y profundas -Cultura y Naturaleza- y que como podrán comprobarlo sus lectores nos llevarán de la mano por la filosofía y la epistemología, la historia del saber y la geopolítica, las imposiciones homogenizantes y las afirmaciones culturales locales y regionales, las ciencias naturales y sociales, la biología y la ecología, la economía y la antropología, la política y el poder. Este trabajo apunta al centro del debate del momento, es por así decirlo «el debate mundial», al punto de que se afirma -no sin razones, hechos y datos- que vivimos una «crisis civilizatoria», es la sobrevivencia misma de la especie humana la que está en juego en ésta relación entre naturaleza y sociedad.

ISBN 978-958-8576-03-9

Jardín Botánico de Bogotá
José Celestino Mutis
Centro de Investigación y Desarrollo Científico

ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ D.C.
BOG BOGOTÁ POSITIVA